Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter http://books.google.com durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin

Geſchichte

der

Wiſſenſchaften in Deutſchland.

Neuere Zeit.

Dreizehnter Band.

Geſchichte der deutſchen Philoſophie.

Zweite Auflage.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.

HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

München, 1875.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

Geſchichte

der

deutſchen Philoſo

ſeit Leibniz.

Von

Dr. Eduard Zeller.

Zweite Auflage.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.

HERAUSG
DURCH
HISTORISCHE
BEI
KÖNIGL. ACA
WISSENSC

München, 1875.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg

99124
SEP 7 1906
BD
Z3

Vorwort zur ersten Auflage.

Dieses Werk erscheint viel später, als anfangs in Aussicht genommen war, und doch mir selbst fast noch zu früh. Aber nachdem mich die Neubearbeitung von drei Bänden meiner „Philosophie der Griechen“ eine Reihe von Jahren verhindert hatte, es in Angriff zu nehmen, war es nachgerade die höchste Zeit, das Versprechen zu erfüllen, welches ich der Historischen Commission schon so lange gegeben hatte; sei es auch auf die Gefahr hin, daß ich den überreichen Stoff nicht so vollständig erschöpfen könne, wie ich gewünscht hätte, oder daß die Nothwendigkeit, den Druck vor Vollendung des Ganzen beginnen zu lassen, für das quantitative Verhältniß einzelner Abschnitte eine gewisse Ungleichmäßigkeit herbeiführe. Auch die längste Arbeitszeit würde mich aber freilich nicht in den Stand gesetzt haben, alle Erwartungen zu befriedigen, die sich an eine Schrift, wie die vorliegende, knüpfen können. Denn wenn es an und für sich schon nicht leicht ist, die Geschichte unserer deutschen Philosophie so zu schreiben, daß man allen wissenschaftlichen und künstlerischen Anforderungen gerecht wird, so kamen dazu in diesem Falle noch die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche aus der mir gestellten besonderen Aufgabe hervorgiengen. Diese Geschichte sollte in einem einzigen Bande, und sie sollte in möglichst populärer Form dargestellt werden. Schon aus der ersten von diesen Bestimmungen ergab sich trotzdem, daß der ursprünglich vorgeschriebene Umfang um ein Drittheil überschritten wurde, eine fühlbare Beschränkung; und dieß um so mehr, da eine größere Zusammendrängung des Inhalts sich in der Regel nur auf Kosten der Gemeinverständlichkeit hätte erreichen lassen. Noch

eingreifender wirkte aber die zweite. Es giebt freilich eine Art von Popularität, auf die ich zum voraus verzichten mußte. Wer von der Philosophie und den Fragen, mit denen sie sich beschäftigt, überhaupt keinen Begriff hat, dem wird man sich vergebens bemühen von der geschichtlichen Entwicklung derselben in einem bestimmten Volke und während eines bestimmten Zeitpunkts eine richtige Vorstellung zu verschaffen; man müßte denn in der Lage sein, in der ich nicht war, über alle die Dinge, deren Kenntniß der Leser mitbringen sollte, im Lauf der Geschichtsdarstellung selbst sich mit ausreichender Ausführlichkeit verbreiten zu können. Aber auch wenn die Forderung der Popularität so verstanden wird, wie sie im gegenwärtigen Fall der Natur der Sache nach allein verstanden werden konnte, legt sie immer noch manche Rücksicht auf, die bei einem ausschließlich auf die Fachgelehrten berechneten Geschichtswerke wegfallen. Ich durfte meine Darstellung mit keinem umfänglichen Apparat von Quellenbelegen belasten, und gab deßhalb etwas genauere Nachweisungen in der Regel nur da, wo ich mich in der Auffassung oder der Behandlung meines Gegenstandes von meinen Vorgängern zu weit entfernte, um den Leser an sie verweisen zu können. Ich konnte aus der älteren und neueren Literatur des Faches nur sehr weniges anführen; und wie ich meine Abweichungen von frühern Bearbeitern nur in den seltensten Fällen näher begründen konnte, so mußte ich auch für gewöhnlich darauf verzichten, der Unterstützung, die mir von ihnen geworden ist, ausdrücklich zu erwähnen; weßhalb es mir vergönnt sein möge, wenigstens den beiden Männern, deren Werke dem meinigen die meiste Förderung gebracht haben, Eduard Erdmann und Kuno Fischer, den Dank, zu dem ich mich ihnen gegenüber verpflichtet fühle, an diesem Ort auszusprechen. Auch in der Darstellung der philosophischen Ansichten selbst mußte ich über manches, was eine eingehende Besprechung an sich wohl verdient hätte, leichter hinweggehen; ich konnte den inneren Zusammenhang und

die wissenschaftliche Begründung derselben oft nur mit wenigen Strichen andeuten und mußte viele werthvolle Einzeluntersuchungen und Bemerkungen unberührt lassen oder mit ein paar flüchtigen Worten auf sie hinweisen. So lebhaft ich die Schranken empfand, die meiner Arbeit dadurch gezogen waren, so durfte ich doch nicht den Versuch machen, sie zu überspringen; und ich kann nur wünschen, daß meine Darstellung wenigstens hinter dem, was sich innerhalb derselben leisten ließ, nicht allzuweit zurückbleibe.

Heidelberg im September 1872.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit das obige niedergeschrieben wurde, waren noch nicht zwei Jahre verflossen, als mir die Verlagshandlung ankündigte, daß sich die Nothwendigkeit einer zweiten Auflage herausgestellt habe. Ich bedurfte eben aller meiner freien Zeit, um einen Band meiner Geschichte der griechischen Philosophie für die dritte Auflage vorzubereiten, und schon dieser Umstand hätte mir eine eingreifendere Umarbeitung des vorliegenden Werkes verboten. Indessen schien mir eine solche auch an sich selbst nicht erforderlich zu sein. Ich begnügte mich daher mit einer solchen Revision der ersten Ausgabe, welche über einzelne Ergänzungen und Verbesserungen nicht hinausgieng. Auch den letzten Abschnitt dieser Schrift konnte ich mich nicht entschließen wesentlich umzugestalten, wiewohl ich hier immerhin zu ergänzenden Zusätzen verhältnißmäßig am meisten Veranlassung fand, da die Gründe, welche meine Behandlung desselben früher bestimmten, von ihrem Gewicht für mich nichts verloren hatten; und wenn es mir Einzelne nachdrücklich genug vorhielten, daß ich sie und ihre Freunde nicht genannt oder ihre Verdienste nicht zu würdigen gewußt habe, so konnte dieß für mich selbstverständlich kein Grund sein, mein eigenes Urtheil fremden Ansprüchen unterzuordnen. Der Zweck dieses Abschnitts scheint übrigens nicht selten mißverstanden worden

zu sein. Was ich hier geben wollte, war weder eine Statistik der Philosophen noch eine Uebersicht über die philosophische Literatur unserer Tage; sondern es sollte von den verschiedenen philosophischen Schulen und Richtungen, welche in den letzten Jahrzehenden einen bemerkbaren Einfluß geübt haben, ein gedrängtes Bild gegeben, der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie an ihnen zur Anschauung gebracht werden. Wer nun in einer solchen Darstellung ausdrücklich zu erwähnen, und wie eingehend jeder zu besprechen sei, darüber wird man nicht selten zweifelhaft sein können, und die Entscheidung wird nicht blos von dem objektiven Werth dessen abhängig gemacht werden dürfen, was der Einzelne für die Wissenschaft geleistet hat, oder zu leisten im Stande ist. Um die Ausbreitung einer Schule nachzuweisen, kann es angemessen sein, auch solche Mitglieder derselben zu nennen, von denen keine eigenthümlichen Leistungen zu verzeichnen sind; während andere, vielleicht selbständigere Philosophen gerade deßhalb übergangen werden müssen, weil sie sich keiner von den bekannten Schulen zuzählen lassen, und ihr Standpunkt sich nur durch eine nach ihrer Bedeutung für das Ganze unverhältnißmäßig ausführliche Besprechung darlegen ließe. Gelehrte, welche sich um die Geschichte der Philosophie das höchste Verdienst erworben haben, müssen vielleicht ungenannt bleiben, weil sich ihre an die Oeffentlichkeit gekommenen Arbeiten im wesentlichen auf dieses Gebiet beschränkt haben, wenn auch ihre akademische Lehrthätigkeit die systematische Philosophie in allen Theilen mit umfaßt. In einem übersichtlichen Bericht über unfertige Zustände lassen sich manche Ungleichheiten der Natur der Sache nach nicht vermeiden; so weit mir dieß aber möglich war, habe ich mich bemüht, auch in diesem Abschnitt jeder geschichtlichen Erscheinung gerecht zu werden

Berlin, 9. Juni 1875.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung: Die deutsche Philosophie vor Leibniz 1

Betheiligung der Deutschen an der mittelalterlichen Philosophie — 1. Die Scholastik — 2. Antischolastische Bestrebungen — 3. **Die deutsche Mystik:** Eckhart — 6; seine Schule — 9. Paracelsus — 10; verwandte Richtungen — 12. J. Böhme: seine Persönlichkeit — 12; Charakter seines Systems — 14; die Gottheit und ihre Offenbarung — 15; Trinität, Natur in Gott — 16; die Materie und das Böse, die Welt und ihre Geschichte — 17. **Der Humanismus und die Naturwissenschaft** — 19. Nikolaus v. Cues, Reuchlin u. A. — 20. **Die Reformation** — 21. Luther's Verhältniß zur Philosophie — 23. Zwingli — 25. Melanchthon: philos. Standpunkt — 26; Dialektik — 28; Metaphysik und Physik — 29; Psychologie — 30; Ethik — 31. Melanchthon's Schule 34; Oldendorp und Winkler — 36. **Der Ramismus** — 38; seine deutschen Anhänger — 39. Taurellus — 40. **Die englische, französische und holländische Philosophie des 17. Jahrhunderts:** Baco — 42; Hobbes — 43; Gassendi — 45. Descartes — 46; Geulincx — 49; Malebranche — 50; Spinoza — 51. Grotius — 54. Herbert v. Cherbury — 55. Die Skeptiker — 56. Mystiker, Neuplatoniker und Theosophen — 57. Deutsche Anhänger und Gesinnungsgenossen dieser Philosophen: Sennert — 60; deutsche Cartesianer — 61; Sturm — 63; Hirnhaym — 63; Jungius — 63; Pufendorf — 65.

Erster Abschnitt. Von Leibniz bis auf Kant.

I. Leibniz.

1. **Sein Leben, seine Persönlichkeit und seine Schriften** 69

Jugendjahre, Aufenthalt in Mainz und Paris — 69. Leibniz in Hannover — 70. Wissenschaftliche Thätigkeit — 71. Tod; Charakter — 73.

2. **Leibniz als Philosoph; sein wissenschaftlicher Standpunkt; sein Verhältniß zu seinen Vorgängern** 74

Wissenschaftliche Stellung und Eigenthümlichkeit — 74. Aufgabe der Philosophie — 75. Methode — 77; der philosophische Kalkul und die allgemeine Charakteristik — 78. Die deutsche Sprache — 79. Verhältniß zu den Früheren: Aristoteles und die Scholastik — 81; Baco und die Atomistik 81; Descartes und Spinoza — 82; die Theosophie — 84. Bedeutung der Religion für L. — 84.

3. Die metaphyſiſche Grundlage des leibniziſchen Syſtems, die Monaden . . 86
Die Subſtanz als Kraft — 86. Die Monas — 87. Entſtehung und Alter der Monadenlehre — 88. Eigenſchaften der Monade; principium indiscernibilium — 90. Vorſtellungsthätigkeit der Monaden — 91. Unterſchiede des Vorſtellens — 92. Präſtabilirte Harmonie — 93. Aktivität und Paſſivität der Monaden — 96.
4. Die Körperwelt und ihre Geſetze 98
Die Materie — 98. Mechaniſche und dynamiſche Naturanſicht — 100. Die Stetigkeit und die Erhaltung der Kraft — 102.
5. Die lebenden Weſen, der Menſch 105
Seele und Leib, Evolution und Involution — 105. Nackte Monaden, Thier- und Menſchenſeelen — 107. Präexiſtenz und Unſterblichkeit — 109.
6. Der Menſch als vorſtellendes Weſen, die leibniziſche Erkenntnißtheorie . . 110
Entſtehung der Vorſtellungen, Wahrnehmung und Denken — 110. Vernunft und Erfahrung — 113; nothwendige und zufällige Wahrheiten — 114. Satz des Widerſpruchs und des Grundes — 115. Merkmale der Wahrheit — 116. Bedeutung der Erfahrung — 118.
7. Der Menſch als handelndes Weſen, die Ethik 118
Der Wille — 118. Moralprincip — 120. Das Recht — 122. Das poſitive Recht, der Staat — 123.
8. Das Weltganze und die Gottheit 124
Die präſtabilirte Harmonie — 124. Beweis des Daſeins Gottes — 125. Gottesbegriff — 128. Die beſte Welt und ihre Nothwendigkeit — 128. Determiniſmus — 132; Vollkommenheit der Welt — 133; Theodicee — 134; das Böſe — 140. Tranſcendenz Gottes — 143.
9. Die Religion 145
Weſen der Religion — 145. Das Poſitive in der Religion, Unionsbeſtreben — 147. Außerchriſtliche Religionen — 150. Leibniz' Stellung zur kirchlichen Dogmatik — 150. Vernunft und Offenbarung — 152. Wunder — 153.
10. Zeitgenoſſen von Leibniz: Tſchirnhauſen und Thomaſius 158
Tſchirnhauſen — 158. Seine Methodologie — 159; ſonſtige Anſichten — 161. Thomaſius — 162. Sein Standpunkt und Charakter — 163. Theoretiſche Weltanſicht — 166. Recht und Moral — 167. Staatslehre — 169.

II. Wolff.

1. Wolff's Leben; Charakter, Methode und Theile ſeiner Philoſophie . . 172
Wolff's Leben — 172. Verhältniß zu Leibniz — 173. Schriften — 174. Standpunkt: Aufklärung des Verſtandes — 174. Methode — 175. Rationales und empiriſches Wiſſen — 176. Theile der Philoſophie 178.
2. Die Logik und der ontologiſche Theil der Metaphyſik 180
Logik — 180. Ontologie — 183. Das Einfache und Zuſammengeſetzte — 185; das Endliche und Unendliche — 187.
3. Die Koſmologie 188
Die Welt, die Körper, und ihre Elemente — 188. Die Verbindungen der Elemente — 191. Kraft und Bewegung — 193. Die Natur — 194.

4. Die Psychologie 195
Die Seele — 195. Erkenntnißvermögen, a) das niedere — 196. b) das höhere — 198. Begehrungsvermögen — 199. Seele und Leib — 201. Menschen- und Thierseelen, Präexistenz und Unsterblichkeit — 202.
5. Die natürliche Theologie 203
Beweise für das Dasein Gottes — 203. Gottesidee — 205. Gott und Welt — 206; Teleologie — 207.
6. Die praktische Philosophie 209
Charakter und Princip der wolffischen Moral — 210. Specielle Moral — 212. Naturrecht 213; der Staat — 216.
7. Wolff's geschichtliche Stellung und Bedeutung 220

III. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

1. Gegner der wolffischen Philosophie, die Eklektiker 223
Buddeus — 224. Gundling — 225. Rüdiger — 225. Crusius — 226. Darjes — 228. Crousaz — 229.
2. Die wolffische Schule 231
Thümmig und Bilfinger — 231. Baumgarten 233; seine Aesthetik — 235. Meier — 237. Gottsched — 237. Ploucquet und Lambert — 238. Verhältniß zur Theologie: orthodoxe Wolffianer — 240; Rationalisten — 241; H. S. Reimarus — 242. Creuz — 246.
3. Die wolffische Philosophie in Verbindung mit anderen Standpunkten; die Aufklärungsphilosophie 248
Entstehungsgründe — 248; englische und französische Einflüsse — 249. Charakter der Aufklärungsphilosophie — 250. Sulzer — 254. Platner — 258. Irwing — 260. Tiedemann — 261. Tetens — 261. Feder — 265. Meiners — 266. Die Populärphilosophen — 267. Basedow — 271.
4. Mendelssohn 272
Leben und Persönlichkeit — 272. Standpunkt — 273. Psychologie — 277. Moral und Physik — 279. Theologie — 279.
5. Lessing 284
Lessing's Verhältniß zur Philosophie — 284. Erste philosophische Schriften — 287. Späterer Standpunkt — 290. Individualismus — 291; leibnizische Metaphysik — 294. Pantheistische Ideen — 297; Verhältniß zu Spinoza — 298. Kunstansichten — 301. Seine Auffassung der Religion — 304; Wesen der Religion — 305; positive Religion — 306; Urtheile über die Zeittheologie — 308; wesentliches und zufälliges in der Religion — 311; die Erziehung des Menschengeschlechts — 312.

Zweiter Abschnitt. Von Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung 315
Die außerdeutsche Philosophie: Locke — 315. Berkeley — 316. Hume — 317. Reid und die schottische Schule — 318. Die natürliche Theologie und die Moral: Clarke, Wollaston, Shaftesbury, Hutcheson, A. Smith — 319. Condillac und Helvetius — 321. Lamettrie, Diderot, Holbach — 322.

Rouſſeau — 324. Die deutſche Aufklärung — 325. Kant und ſeine Nachfolger — 326.

I. Immanuel Kant.

1. Kant's Leben und Schriften: ſeine philoſophiſche Entwicklung und ſein Standpunkt 328
Lebenslauf — 328. Leibniz-wolffiſche Schule — 329. Erſte Schriften: über die lebendigen Kräfte — 330; Theorie des Himmels — 331; ſonſtige 1754—59 — 333; von 1762—64 — 334. Hume's Einfluß, Geiſterſehers — 337. Inauguraldiſſertation und ſpätere 9. Standpunkt und Theile der kantiſchen Philoſophie—340. ſtem. Die Kritik der reinen Vernunft: a) die Möglichkeit ungen des erfahrungsmäßigen Erkennens 341
Hauptreſultate der Vernunftkritik — 341. Tranſcendentale m und Zeit — 344. Tranſcendentale Analytik: die Kate- 6. Die produktive Einbildungskraft und das Schema — ndſätze — 350. Apriori ſche und empiriſche Elemente der — 351. Das Ding als gegebenes — 351. Phänomenen t, tranſcendentaler Idealismus — 354.
die Unmöglichkeit eines Wiſſens, welches über die Erfah- 357
Verſtand, das Unbedingte — 357. Die metaphyſiſchen die Pſychologie — 358; die Koſmologie und ihre Antino- ; die Theologie, die Beweiſe für's Daſein Gottes — 363; 6.
ernunft und das Sittengeſetz 367
g der praktiſchen Philoſophie mit der Kritik der reinen Ver- Der kategoriſche Imperativ — 367. Die Freiheit — 368. Motive — 369. Freiheit und Naturnothwendigkeit, Prädeter- 369. Die Unſterblichkeit und das Daſein Gottes — 370.
t; die äſthetiſche und die teleologiſche Betrachtung der Dinge. 372
aft als beſtimmende und reflektirende — 372. Das Schöne ige — 372. Die äſthetiſche Urtheilskraft — 373. Die teleo- etrachtung, der Organismus 375.
Theil der kantiſchen Philoſophie: die Naturphiloſophie . . 379
Natur — 379. Phoronomie — 379. Dynamik, Conſtruc- rie — 379. Mechanik — 381. Phänomenologie 382.
der Sitten: Rechtslehre und Geſchichtsanſicht 383
as Recht — 383. Die natürlichen Rechte — 384. Der Staat Urſprung 388; ſeine Aufgabe — 390; Staatsverfaſſung — t — 393. Völker- und Weltbürgerrecht, der ewige Friede Geſchichte — 396.
Tugendlehre und die Religionsphiloſophie 396
ht und die Tugend — 396. Die Tugendpflichten — 399. — 401. Das Chriſtenthum — 401. Die poſitive Religion — chenglaube und der Vernunftglaube — 406.

9. Der Charakter und die geschichtliche Bedeutung der kantischen Philosophie . 409
Kant's Verhältniß zu seinen Vorgängern — 409. Das eigenthümliche seines Standpunkts, sein Idealismus — 411. Zusammenhang des Systems — 412. Sein Idealismus nicht vollständig durchgeführt — 413.

II. Kant's Anhänger und Gegner; die Glaubensphilosophie.

1. Die kantische Schule, ihre Ausbreitung und Bestreitung 415
Die Kantianer — 415. Einfluß der kantischen Philosophie auf die übrigen Wissenschaften -- 417, besonders die Theologie — 418. Kant's Gegner 420.
2. Die Glaubensphilosophie: Hamann und Herder 422
Die Glaubensphilosophie — 422. Hamann: Persönlichkeit und Denkart — 423; die Erfahrung und der Glaube — 424; Bestreitung Kant's und Mendelssohn's — 427. Herder: philosophischer Charakter — 427. Erkenntnißtheorie, die Sprache — 430. Theologie und Metaphysik — 432. Philosophie der Geschichte — 434. Religionsansicht — 435. Aesthetik — 436.
3. Fortsetzung: Jacobi 436
Jacobi's Leben, Persönlichkeit und Denkweise — 437. Mittelbares und unmittelbares Wissen — 439. Stellung zu Kant — 442. Naturansicht — 444. Gottesglaube — 444; Verhältniß zur positiven Religion — 446. Freiheit und Unsterblichkeit — 448. Die Tugend — 449; Lebensansicht — 451. Jacobi's philosophische Bedeutung — 453.
4. Anhänger Jacobi's; | Verbindung jacobi'scher und kantischer Philosophie; J. F. Fries 454
Anhänger Jacobi's — 454; Bouterwek — 454; Reeb — 455. Fries — 456. Verhältniß zu Kant und Jacobi — 456. Die Erfahrungserkenntniß — 458. Der Glaube — 459. Die Ahnung und die praktischen Ideen — 460. Fries' Schule — 462. Chr. Weiß, Hermes — 463.

III. Die Fortbildung der kantischen Philosophie zum subjektiven Idealismus. J. G. Fichte.

1. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck 464
Reinhold — 464; sein Kantianismus — 465; Theorie des Vorstellungsvermögens — 466; spätere Standpunkte, Bardili — 468. — Schulze: Aenesidemus — 469; Annäherung an Jacobi — 472. Maimon — 472; Kritik Kant's — 473; Erkenntnißtheorie — 474. Moralprincip — 477. Beck — 477.
2. Die Wissenschaftslehre. Fichte's Leben und Persönlichkeit und die Principien seines Systems 480
Fichte's Leben — 480; Charakter — 482; philosophischer Standpunkt, Idealismus und Dogmatismus — 484. Das Ich und das Nichtich — 486. These, Antithese, Synthese — 488.
3. Der theoretische Theil der Wissenschaftslehre 489
Wechselbestimmung, Causalität, Substantialität — 489. Produktive Einbildungskraft — 490. Empfindung, Anschauung, Verstand, Vernunft — 491. Bedeutung dieser Erörterungen — 492.

4. Die praktiſche Philoſophie 493
Das praktiſche Princip — 493. Naturrecht — 495. Der Staat — 497; die Phaſen der fichte'ſchen Staatslehre — 498. Sittenlehre: Moralprincip — 500; die ſittliche Entwicklung und das Böſe — 502; Charakter der fichte'ſchen Moral — 502. Die Religion: die moraliſche Weltordnung und der Gottesbegriff — 503; die poſitive Religion — 505.
5. Die ſpätere Geſtalt der fichte'ſchen Philoſophie 506
Widerſprüche des fichte'ſchen Syſtems — 506. Allmähliche Aenderung desſelben — 508. Spätere Lehre 509; ihr Verhältniß zu der urſprünglichen — 510.
6. Schiller und W. v. Humboldt 512
Schiller: Anſchluß an Kant — 512; Hinausgehen über Kant in der Aeſthetik und Ethik — 514. Humboldt — 516.

IV. Schelling.

1. Schelling's Leben und philoſophiſche Entwicklung 518
Anhänger der Wiſſenſchaftslehre — 518. Schelling — 519. Stadien ſeiner philoſophiſchen Entwicklung — 521. Anſchluß an Frühere — 522.
2. Der tranſcendentale Idealismus und die Naturphiloſophie 523
Erſte philoſophiſche Arbeiten — 523. Abhandlungen zur Erläuterung der Wiſſenſchaftslehre — 525. Naturphiloſophiſche Schriften: Ideen — 526; von der Weltſeele — 529; Syſtem der Naturphiloſophie — 531. Syſtem des tranſcendentalen Idealismus — 534; die theoretiſche Philoſophie — 535; praktiſche Philoſophie 536; Teleologie und Aeſthetik — 538.
3. Die Identitätsphiloſophie 539
„Darſtellung meines Syſtems" — 539. Bruno und „Fernere Darſtellungen": das Abſolute — 542; das Ideelle und Reelle — 543; die Natur — 545; die geiſtige Welt — 545. Vorleſungen über das akademiſche Studium — 546.
4. Schelling's Uebergang zur Theoſophie 549
Lücken des Syſtems — 549. „Philoſophie und Religion" — 550. Schwanken zwiſchen Identitätsphiloſophie und Theoſophie — 552. Die Schrift über die Freiheit und die verwandten Darſtellungen: die Gottheit — 554; die Welt und ihre Geſchichte — 555.
5. Die poſitive Philoſophie 558
Negative und poſitive Philoſophie — 558; die Potenzenlehre — 559; die poſitive Philoſophie — 560.

V. Die ſchellingiſche Schule und die ihr verwandten Philoſophen. Schleiermacher.

1. Die Romantiker; Solger; v. Berger 562
Die romantiſche Schule — 562. Novalis 563; Anknüpfung an Fichte — 564; romantiſche Subjektivität und Myſtik — 564; pantheiſtiſche Frömmigkeit — 566. — Fr. Schlegel — 567; frühere Periode 568; ſpätere — 570. — Haller und A. Müller — 574. Solger — 574; Selbſtbewußtſein und Offenbarung, höhere und gemeine Erkenntniß — 575. Gott und Welt — 577. Die Ironie — 578. Geſammturtheil — 578. Berger — 579.

2. Anhänger und Verbesserer der schellingischen Philosophie 580
Klein — 580. Eschenmayer — 581. Schubert — 582. Steffens — 582. Oken— 584. Wagner — 585. Troxler — 587.
3. Franz Baader 589
Standpunkt und geistige Eigenthümlichkeit — 589; Theologie — 590; Kosmologie und Anthropologie — 591; Ethik und Socialphilosophie — 593.
4. Krause 594
Krause's Persönlichkeit, Standpunkt, Darstellungsweise — 594. Verhältniß zu Fichte und Schelling — 596. Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein — 597. Das Wesen und seine Kategorieen — 598. Die Welt — 599. Die Natur — 599. Die Menschheit — 600. Praktische Philosophie — 601; Rechtsphilosophie — 602. Philosophie der Geschichte — 604.
5. Schleiermacher 606
Philosophische Entwicklung und Charakter — 606. Das kantische Element seiner Philosophie — 609; Kritik des Erkenntnißvermögens — 610. Spinozismus: Gottesidee — 613; Gott und Welt — 615. Bedeutung der Persönlichkeit — 617. Die Religion — 619. Die Ethik — 621.

VI. Hegel.

1. Hegel's Leben, Entwicklung und wissenschaftlicher Standpunkt 623
Leben und wissenschaftliche Entwicklung — 624. Standpunkt, Verhältniß zu Schelling — 627; dialektische Methode — 628.
2. Die Phänomenologie 631
Zweck und Charakter des Werks — 631. Bewußtsein. — 632. Selbstbewußtsein — 633. Vernunft — 633. Geist — 635. Religion — 637.
3. Die Logik 637
Haupttheile des Systems — 637. Spekulative und formale Logik — 638. Das Sein — 639. Das Wesen — 641. Der Begriff — 644.
4. Naturphilosophie 645
Die Natur — 645. Mechanik — 648. Physik und Organik — 649.
5. Die Philosophie des Geistes; a) der subjektive Geist 650
Der Geist und seine Stufen — 650. Anthropologie — 651. Phänomenologie — 652. Psychologie — 652.
6. Fortsetzung: b) der objektive Geist; die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte 654
Das abstrakte Recht — 655. Die Moralität — 656. Die Sittlichkeit — 657. Der Staat — 659. Die Weltgeschichte — 662. Hegel als Politiker — 663.
7. Fortsetzung: c) der absolute Geist; Aesthetik und Religionsphilosophie . . 665
Die Kunst — 665. Die Religion — 666; das Christenthum — 669.

VII. Herbart; Beneke; Schopenhauer.

1. Herbart; der Charakter und die allgemeinen Grundlagen seines Systems . 672
Leben und Standpunkt — 672. Die Philosophie und ihre Theile; die Logik — 673. Die Metaphysik: die Methode der Beziehungen — 674.

Ontologie: das Seiende — 676. Die Realen — 677. Störungen und Selbsterhaltungen der Realen — 678.

2. Herbart's Naturphilosophie und Psychologie 681
Synechologie: der intelligible Raum — 681. Die Materie — 682. Naturphilosophie — 683. Psychologie: die Seele und die Vorstellungen — 684; Erklärung des Seelenlebens — 685; das Ich — 686. Lücken und Unklarheiten der herbart'schen Psychologie — 688.

3. Fortsetzung: Herbart's Aesthetik, praktische Philosophie und Religionslehre 691
Aesthetik — 691. Praktische Philosophie: die sittlichen Ideen — 692. Der Staat — 694. Die Religion — 695.

4. Beneke 696
Standpunkt — 696. Psychologie — 697. Praktische Philosophie — 700. Religionsansicht — 701.

5. Schopenhauer 702
Persönlichkeit — 702. Standpunkt 703. Die Welt als Vorstellung — 703. Bestreitung Fichte's — 706. Der Wille — 707; Zweiseitigkeit dieses Begriffs — 710. Die Objektivirung des Willens — 712. Das Ansich der Welt und die Erscheinung, Pessimismus — 713. Erhebung über die Welt: die Kunst und die Genialität — 715. Verneinung des Willens — 716. Endergebniß — 718.

VIII. Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart. 720
Die hegel'sche Schule 720; — die Linke: Strauß — 722; Feuerbach — 723; die Hallischen Jahrbücher, die Tübinger — 724. — Die positive Philosophie: Weisse, Fichte u. A. — 725. — Braniß — 727. — Günther — 727. — Freunde Schelling's und Baader's — 728. — Krause'sche Schule — 728. — Einfluß Schleiermacher's — 729. — Herbart'sche Schule 730. — Anhänger Beneke's — 730. — Trendelenburg — 731. Fechner — 732. — Lotze — 732. — Schopenhauerianer; Hartmann — 733. — Die Philosophie und die übrigen Wissenschaften — 734. — Strauß' letzte Schrift — 737. — Schluß — 738.

Einleitung.

Die deutſche Philoſophie vor Leibniz.

Unter den Ländern, welche der philoſophiſchen Neuzeit zum Schauplatz gedient haben, iſt Deutſchland an ihr ergriffen worden. Italien beſaß ſeinen Teleſius Campanella, England ſeinen Baco und Hobbes, Frankre cartes und Malebranche, die Niederlande ihren Grotius als Deutſchland dieſen Größen auf dem philoſophiſche nicht Einen ebenbürtigen Namen gegenüberzuſtellen hatte. Nationen um die Mitte des 17. Jahrhunderts auf die Befähigung der Deutſchen mit Geringſchätzung herabſa dem Volke, welches man ſpäter übertreibend ein Volk v nannt hat, gerade die Anlage zur Philoſophie am weni wollten, ſo fand dieſes Urtheil in den damaligen wiſſen ſtänden eine ſcheinbare Rechtfertigung.

In früheren Jahrhunderten hatten allerdings auch an den philoſophiſchen Beſtrebungen in rühmlicher Weiſe Als im karolingiſchen Zeitalter zu der Wiſſenſchaft Abendlandes der Grund gelegt wurde, war nicht allein dem dieſe Schöpfungen ausgiengen, ein Deutſcher, ſonde den Genoſſen und Fortſetzern ſeines Werkes befanden ſi lehrte deutſchen Stammes; ebenſo treffen wir in der klei welche ſich in der nächſtfolgenden Zeit durch philoſophiſche E machten, nicht ganz wenige deutſche Namen. Wenn

ng der wissenschaftlichen Thätigkeit seit der Mitte des
ts zunächst in Frankreich der Anstoß gegeben wurde,
in der Folge Paris der Hauptsitz jener kirchlichen
Theologie war, welche man mit dem Namen der
zeichnen pflegt, nächst den Franzosen aber Italiener und
meisten für sie gethan haben, so blieb ihr doch auch
eswegs fremd, und einige von ihren ausgezeichnetsten
b hier zu Hause. So lebte zu Paris in der ersten Hälfte
nderts Hugo, ein edler Sachse aus dem Geschlechte der
nkenburg, welcher als Abt des Klosters von St. Victor
: Schule christlicher Mystik begründete; welcher aber zu-
ngesehener Lehrer der Philosophie und der scholastischen
und die kirchliche Dogmatik als einer der ersten syste-
e. Unter den berühmten Scholastikern des 13. Jahr-
er von den bedeutendsten der Dominicanermönch Albert
r wie ihn seine Zeit bewundernd nannte, Albert der
chwabe aus Lauingen, welcher sein langes, von 1193
reichendes Leben der Wissenschaft und der Kirche in
beit gewidmet hat; ein Mann von seltener Begabung,
des Wissens und Tiefe der Gedanken gleichsehr hervor-
turkenntniß und Naturſinn seinen Zeitgenossen so über-
durch sogar in den Ruf der Magie kam; der begeistertste
ristoteles, dessen Schriften kein anderer eifriger studirt
r verbreitet hat, und der Urheber eines spekulativen
es durch seinen Schüler Thomas v. Aquino nach der
:ite hin vollendet, als die großartigste Darstellung der
Glaubenswissenschaft zu betrachten ist. Im zweiten
4. Jahrhunderts stand Thomas von Straßburg,
Schüler Marsilius von Inghen, einer von den
Heidelberger Universität, als Philosoph und Theolog in
n philosophischen Glaubensbekenntniß nach hielten sich
chule der sog. Nominalisten, durch welche einerseits der
Wahrheit der philosophischen Begriffe und an ihre Ueber-
lt der göttlichen Offenbarung auf's tiefste erschüttert, der
naturalismus bis zur Selbstwiderlegung überspannt, ande-
le nüchternere, von dem festen Boden der Erfahrung aus-
tung der Dinge mittelbar vorbereitet wurde. Das 15. Jahr-

hundert verdankte Deutschland seinen vielseitigsten Gelehrten und seinen geistreichsten Philosophen, den Cardinal Nikolaus von Cusa (Nikol. Chrypffs aus Cues bei Trier, 1401—1464), diesen merkwürdigen Mann, welcher das kirchliche und das wissenschaftliche Interesse, die Mathematik und die Theologie, den Platonismus und die Scholastik in eigenthümlicher Weise zu vereinigen wußte. Die Wissenschaft jener Zeit fand überhaupt um so mehr Boden in Deutschland, je mehr in demselben durch die Gründung von Universitäten selbständige Mittelpunkte des wissenschaftlichen Lebens entstanden, und je mehr theils dadurch, theils durch die Verbreitung der nominalistischen Ansichten, die Alleinherrschaft der Pariser Universität beschränkt wurde; und so waren es gerade die letzten Jahrhunderte der Scholastik, die Zeiten ihres Verfalls und ihres Uebergangs in eine neue Bildungsform, in welcher die Betheiligung Deutschlands an derselben verhältnißmäßig am stärksten hervortritt. Der „letzte der Scholastiker", welcher durch seine Darstellung der nominalistischen Lehre auch auf Luther und Melanchthon Einfluß gewonnen hat, war der Tübinger Professor Gabriel Biel (gest. 1495).

Im ganzen mußte aber doch die Scholastik, dieses Erzeugniß der römischen Kirche und der romanischen Völker, dem deutschen Geiste weniger zusagen. Einen fruchtbareren Boden fanden hier solche Bestrebungen, welche in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensatz zu der herrschenden Philosophie und Theologie darauf ausgiengen, theils dem religiösen, theils dem wissenschaftlichen Bedürfniß eine reinere Befriedigung zu verschaffen, als dieß die Scholastik vermocht hatte In der Scholastik hatte ein von der Kirchengewalt bevormundeter Glaube mit einer von der Schultradition beherrschten Wissenschaft eine ungleiche Ehe geschlossen; aber in dieser Verbindung waren beide Theile zu kurz gekommen. Das fromme Gefühl konnte sich von einer Theologie nicht angesprochen finden, welche sich zwar keine Mühe verdrießen ließ, um die kirchlichen Glaubenssätze nach allen Seiten hin zu zergliedern, ihre eigentliche Meinung zu bestimmen, die zahllosen Fragen, zu denen sie Anlaß gaben, weitschweifig zu besprechen, jedes Für und Wider mit scheinbarer Gründlichkeit zu erörtern, zwischen den streitenden Ansichten und Rücksichten spitzfindige Entscheidungen zu suchen; welcher aber der Sinn und das Verständniß für die ursprüngliche Bedeutung jener Dogmen mit der Zeit fast gänzlich verloren gegangen war, die Glaubenswissenschaft aus einer Stütze für das religiöse Leben sich in einen

Schauplatz logiſcher Kunſtſtücke und einen Tummelplatz für die unfruchtbarſten Streitigkeiten verwandelt hatte. Wo andererſeits noch irgend ein lebendiges Streben nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß vorhanden war, mußte man ſich gegen Zuſtände auflehnen, in welchen das Denken durch Machtſprüche der Kirche und der Schule in immer engere Feſſeln eingeſchnürt, alle irgend erheblichen Fragen der freien Unterſuchung und der wiſſenſchaftlichen Entſcheidung immer vollſtändiger entzogen wurden; in welchen daher der Scharfſinn der Gelehrten, an dem es auch in den ſpäteren Jahrhunderten des Mittelalters keineswegs gefehlt hat, förmlich dazu hingedrängt wurde, ſich auf das geringfügige und werthloſe, auf ein Spiel mit Begriffen, deren Wahrheit und Inhalt ununterſucht blieb, auf logiſche Spitzfindigkeiten und metaphyſiſche Fiktionen zu werfen; wo über die nichtigſten Dinge mit der ernſthafteſten Miene verhandelt wurde, Verſchiedenheiten im Ausdruck, unerhebliche Abweichungen in der Vorſtellungsweiſe, deren Sinn und Bedeutung ſich einem geſunden und natürlichen Denken nur mit Mühe begreiflich machen läßt, zu weltbewegenden Streitfragen aufgebläht wurden; wo über das gleichgültigſte Jahrhunderte lang mit leidenſchaftlicher Erbitterung geſtritten, dasjenige, wovon niemand etwas wußte nnd niemand einen Gewinn hatte, zur Hauptaufgabe der Forſchung gemacht, das, was man hätte wiſſen können und wiſſen ſollen, in der unglaublichſten Weiſe vernachläßigt wurde; wo auch die Geſchmackloſigkeit der Form und die Barbarei der Ausdrucksweiſe einen ſolchen Grad erreichte, daß die Wirklichkeit in dieſer Beziehung ſelbſt von Satyren, wie die Dunkelmännerbriefe und die Komödien Friſchlin's, kaum überboten werden konnte. Je fühlbarer dieſe Mängel der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Theologie zum Vorſchein kamen, um ſo lauter mußte auch der Widerſpruch gegen dieſelbe ſich vernehmen laſſen, um ſo nachdrücklicher und erfolgreicher der Verſuch gemacht werden, auf anderen Wegen zu erreichen, was die herrſchende Wiſſenſchaft zwar verſprochen, aber nicht geleiſtet hatte. Einerſeits trat der Scholaſtik jene ſpekulative Myſtik entgegen, welche ſeit dem Anfang des 14. Jahrhunderts unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und der Schulgelehrſamkeit, und nicht ſelten im Widerſpruch gegen beide, eine tiefere Erkenntniß und eine innigere Gemeinſchaft mit der Gottheit zu gewinnen ſuchte. Andererſeits erwuchs ihr ein noch viel gefährlicherer Gegner an dem Humaniſmus, dem neuerwachten Studium des klaſſiſchen Alterthums, deſſen Anfänge durch Dante, Petrarca und Boccaccio bis

in den Beginn des 14. Jahrhunderts hinaufreichen, welches aber doch erst mit dem Ende desselben allgemeiner in Aufnahme kam, und während des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts seine Blüthezeit feierte. Von dem befruchtenden Geiste des Alterthums wurde auch der Sinn für die Natur und die Naturforschung wieder belebt, an dem es dem Mittelalter in so hohem Grade gefehlt hatte, und es begann jene glänzende Reihe von naturwissenschaftlichen Untersuchungen und Entdeckungen, welche seit vierhundert Jahren nicht blos unsere Weltkenntniß unermeßlich bereichert, sondern auch unsere ganze Weltanschauung von Grund aus verändert haben. An den Humanismus und die Naturwissenschaft schloß sich endlich als drittes die Philosophie an. Hatte die Scholastik die Quelle alles philosophischen Wissens in den aristotelischen Schriften gesucht, so glaubten die Platoniker des 15. und 16. Jahrhunderts bei Plato und den Neuplatonikern, und nicht ganz wenige selbst in der Kabbala, dieser jüdisch-neuplatonischen Theosophie, eine höhere und reinere Weisheit zu finden; hatte jene den griechischen Philosophen, welchen sie nur in unzureichenden lateinischen Uebersetzungen kannte, unendlich oft mißverstanden und dem kirchlichen System zulieb umgedeutet, so trat jetzt eine Schule von reineren Peripatetikern auf, welche den Aristoteles im Urtext erklären und die Philosophie in seinem ursprünglichen Sinne betreiben wollte. Die großen Meister des Alterthums sollten auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete die Führer sein, an deren Hand sich der Geist aus der Vormundschaft der scholastischen Auktoritäten zu befreien, zur unbefangenen Betrachtung der Dinge, zur Kenntniß der wirklichen Welt zu gelangen hoffte. Wie weit das Denken auch wirklich mit ihrer Beihülfe und unter dem Einfluß der neuen naturwissenschaftlichen Forschung erstarkte, sehen wir an den drei neapolitanischen Philosophen, welche als die nächsten Vorgänger der neueren Philosophie zu betrachten sind, an Bernhardin Telesius (1508—1588), Thomas Campanella (1568—1639) und Giordano Bruno (1548—1600). Die beiden ersteren sind trotz ihres Widerspruchs gegen die Scholastik durch ihre naturwissenschaftliche Richtung den gleichzeitigen Peripatetikern verwandt; wogegen Bruno, bei einem nicht weniger lebhaften Natursinn, bei einer leidenschaftlichen Polemik gegen die mittelalterliche Kirche und ihre Wissenschaft, und bei einer wesentlich modernen, auf das copernicanische System gestützten Weltanschauung, mit seinem Pantheismus zunächst an Nikolaus von

Cusa und die Neuplatoniker anknüpft, und andererseits durch die Annahme von Monaden, welche halb geistig, halb materiell gedacht die Urbestandtheile der ganzen Körperwelt sein sollen, auf Leibniz hinweist. Wie gewaltig aber die Hindernisse waren, mit denen eine unabhängige Wissenschaft damals noch zu kämpfen hatte, beweist uns die dreißigjährige Kerkerhaft Campanella's, das Inquisitionsverfahren gegen Galilei, die Scheiterhaufen Bruno's und Vanini's (ein italienischer Freigeist aus der peripatetischen Schule, der 1619 zu Toulouse verbrannt wurde), und das blutige Ende des Petrus Ramus (s. unten), welcher mehr noch seine Angriffe gegen die herrschende Philosophie und ihre Vertreter, als sein reformirtes Bekenntniß, in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 mit dem Leben gebüßt hat.

Auch Deutschland nahm an der geistigen Bewegung, welche auf Verdrängung der Scholastik und auf Begründung einer neuen selbständigeren Wissenschaft ausgieng, einen lebhaften und rühmlichen Antheil. Die spekulative Mystik des späteren Mittelalters hatte hier ihren Hauptsitz; wie ja die Innigkeit des frommen Gemüthslebens und die Vorliebe für theologische Spekulation jederzeit einen hervorstechenden Zug in dem deutschen Volkscharakter gebildet hat. Schon um den Anfang des 14. Jahrhunderts treffen wir hier in Sachsen, Böhmen und Köln den Dominikanermönch Meister Eckhart, diesen geistvollen, tiefsinnigen Mann, welcher mit bewunderungswürdiger Kühnheit von der Kanzel herab in deutscher Sprache Ansichten verkündigte, wie sie selbst den Gelehrten in wissenschaftlichen Schriften nicht verziehen zu werden pflegten, welcher aber dadurch allerdings auch mit seinen kirchlichen Vorgesetzten in Konflikt gerieth, und nur durch seinen Tod (1329) der päpstlichen Verdammung zuvorkam, die seine Lehrsätze wirklich getroffen hat. In der Philosophie seiner Zeit wohl bewandert, ein angesehener Lehrer an der Pariser Universität, aus der Schule des Thomas von Aquino, war Eckhart doch noch tiefer von jener pantheistischen Mystik ergriffen worden, welche im Neuplatonismus wurzelte, in ihrer christlichen Gestalt am vollendetsten in den Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysius (um 500) und des Johannes Scotus Erigena (um 860) niedergelegt war, und sich von älteren Sekten zu den Brüdern des freien Geistes und den verwandten Partheien vererbt hatte. Während aber der neuplatonische Gottesbegriff in seiner ursprünglichen Fassung die Gottheit in eine dem endlichen Wesen unerreichbare Ferne entrückt hatte,

in welcher sie der Geschöpfe für sich selbst nicht bedarf und die Welt nur nebenher, durch ein Ueberfließen der göttlichen Kraft, aus ihr hervorgeht: so ist bei Eckhart die christliche Idee einer inneren und wesentlichen Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit so lebendig, daß er sich seinen Gott gar nicht ohne die Welt und den Menschen zu denken weiß. An sich selbst, sagt er, ist Gott ohne alle Eigenschaft und Bestimmtheit, unerkennbar und unaussprechlich, man kann nichts von ihm aussagen, was ihm nicht mit mehr Grund abzusprechen wäre; er ist alles und er ist nichts von allem, denn er ist nicht dieß und das; er ist überhaupt nicht, denn er steht über dem Sein, er wohnt in dem Nichts des Nichts, in der stillen Wüste, in der verborgenen Finsterniß. Aber in diesem seinem bestimmungslosen Wesen ist Gott nicht Gott, sondern erst die Gottheit, unpersönlich, „ihm selber unbekannt". Damit er sich selbst offenbar werde, muß in ihm mit dem Wesen zugleich auch die Natur oder die Form sein, er muß sich bestimmen, sich denken; und aus diesem seinem Sichselbstdenken ergiebt sich nicht blos der Unterschied der Personen in Gott, wie ihn die Kirche in der Dreieinigkeit lehrt, sondern auch die Offenbarung Gottes in einer Welt. Da Gott das unendliche Wesen ist, hat er die Urbilder aller Dinge in sich; da er die Güte ist, muß er sich mittheilen; ohne Creaturen wäre er nicht Gott. Gott, sagt Eckhart fast vermessen, mag unser so wenig entbehren, als wir seiner. Mittheilen kann er aber nur sich selbst; er selbst ist daher das Wesen von allem: er ist „ledig aller Dinge", und gerade deßhalb, bemerkt Eckhart, „ist er alle Dinge". „Es sind alle Dinge gleich in Gott und sind Gott selber." Gott liebt auch in den Dingen nur sich selbst; denn was er in ihnen liebt, ist das Gute und das Sein; er selbst aber ist alle Güte und alles Sein. Nur das Nichts ist es, was die Dinge von Gott unterscheidet; so weit sie nicht Gott sind, sind sie ein lauteres Nichts. Die wahre und volle Gegenwart Gottes erkennt aber unser Philosoph doch nur in der Seele, und näher in dem innersten Grunde der Seele oder der Vernunft: sie ist das „Fünklein", von dem er behauptet, daß es raum- und zeitlos, ewig, einheitlich, ungeschaffen, ja daß es Gott selbst sei; an sie denkt er, wenn er sagt: „das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem mich Gott sieht", „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht"; auf sie geht es, wenn er erklärt, wir seien von Ewigkeit in Gott, und haben uns selbst und alle Dinge geschaffen. Die Bestimmung des Menschen besteht darin,

daß er dieser seiner Einheit mit Gott sich bewußt werde und sie in seinen Willen aufnehme, und nichts anderes ist auch der wesentliche Inhalt des Christenthums. Eckhart zweifelt natürlich nicht an der kirchlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christus; ja er nimmt es mit dieser Menschwerdung sogar noch ernstlicher, als dieß das kirchliche Dogma zu thun pflegt; aber zugleich erklärt er auch, wir können mit dem Vater ebenso eins werden, wie er; der Vater habe seinen Sohn nicht blos in der Ewigkeit geboren, sondern er gebäre ihn ohne Unterlaß in der Seele; zwischen dem eingeborenen Sohn und der Seele sei kein Unterschied, und was uns der Sohn geoffenbart hat, sei eben dieses, daß wir derselbe Sohn seien. Wo das Bewußtsein von dieser unserer Einheit mit Gott lebendig ist, da giebt der Mensch, wie er sagt, allen eigenen Willen und alle Selbstliebe auf, um in Abgeschiedenheit und Stille des Gemüths Gott zu „leiden"; er läßt in reiner Hingebung Gott in sich wirken, er weiß nichts und begehrt nichts, als die Güte oder die Gottheit, er liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern das Gute, und er liebt es nicht um irgend eines anderen, auch nicht um des ewigen Lebens, sondern lediglich um seiner selbst willen; er trägt in dieser reinen Liebe zur Gottheit eine Seligkeit in sich, welche von keiner Sünde mehr bedroht ist, durch keine äußere Lage gestört oder gesteigert werden kann; ja er kommt am Ende dahin — und wenigstens im Jenseits soll man dahin kommen können — daß jeder Unterschied zwischen ihm und Gott verschwindet, daß er „Gott wird". Nur die Einheit der Seele mit Gott ist es auch, auf die es für die sittliche Beurtheilung des Menschen ankommt: die äußeren Werke sind für sich weder gut noch schlecht, sondern sie werden dieß erst durch den Willen, aus dem sie hervorgehen; legt man ihnen dagegen für sich einen Werth bei, so sind sie der Seligkeit geradezu hinderlich. Aber doch ist Eckhart viel zu gesund und besonnen, um deßhalb die Werke für überflüssig und gleichgültig zu halten: wo die wahre Liebe zu Gott sei, erklärt er, da werde das rechte Handeln sich von selbst einstellen, weil der Mensch gar nichts mehr vermöge, was wider Gott sei. Nur gegen die Meinung kämpft er, als ob die fromme Gesinnung sich bei allen in derselben Form bethätigen müsse, und als ob sie an gewisse Werke oder Entsagungen gebunden sei, und nicht bei jeder Thätigkeit und Lebensweise gleich gut vorhanden sein könnte.

Diese Lehre des Meister Eckhart ist nun allerdings noch kein streng philosophisches System; sie ist mehr noch aus religiösen, als aus

wissenschaftlichen Beweggründen entsprungen, und statt einer voraussetzungslosen Untersuchung der Wirklichkeit nimmt sie ihren Ausgang theils von der christlichen Glaubenslehre, theils von der früheren, namentlich der neuplatonischen Spekulation. Aber doch hat sie, mit beiden verglichen, immer noch so viel eigenthümliches, und sie tritt dem herrschenden Lehrsystem in einer so hohen Kühnheit und Selbständigkeit gegenüber, daß wir allen Grund haben, in ihr den ersten Versuch einer deutschen Philosophie, den ersten kräftigen Flügelschlag des deutschen Geistes zu sehen, welcher sich stark genug fühlte, um an eine Emancipation von der bisherigen, ihrem Ursprung und Wesen nach überwiegend romanischen Wissenschaft, an eine neue, seiner Art und seinem Bedürfniß entsprechendere Form der Forschung zu denken. An Eckhart schloß sich eine Schule von Mystikern an, welche namentlich in der Rheingegend, und überhaupt im westlichen Deutschland, zu einer bedeutenden Verbreitung gelangte, und sich ununterbrochen bis in's 16. Jahrhundert herabzieht. Ihre namhaftesten Vertreter sind die beiden als Prediger gefeierten Ordensgenossen Eckhart's, Johann Tauler (1290—1361) von Straßburg und Heinrich Suso (Süß, 1300—1365) in Ulm. Dem ersteren wurde früher auch die „deutsche Theologie" zugeschrieben, welche gegen das Ende des 14. Jahrhunderts verfaßt zu sein scheint; eine von den edelsten Darstellungen dieser Mystik, welche Luther so hoch hielt, daß er sie im Jahr 1516 herausgab, und dabei erklärte: „es sei ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen, aus dem er mehr erlernet habe und erlernet haben wolle, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien"; wie er denn auch später ihren vermeintlichen Verfasser einen Lehrer genannt hat, „dergleichen von der Apostel Zeit bis anhero kaum geboren sei". Auch Nikolaus von Cusa hat von Eckhart vieles in sich aufgenommen. Mit der Schule Eckhart's ist ferner der Prior des Augustinerklosters Grünthal bei Brüssel, Johann Ruysbroek (1293—1381) verwandt, dessen Geistesrichtung sich durch seinen Schüler Gerhard de Groot unter den von dem letzteren gestifteten Brüdern des gemeinsamen Lebens fortgepflanzt und ihre berühmteste Urkunde in des Thomas von Kempen vier Büchern von der Nachahmung Christi gefunden hat; doch tritt in dieser niederdeutschen Mystik das spekulative Element gegen das praktisch-religiöse entschieden zurück.

m 16. Jahrhundert wurde dieſe Theoſophie, im Zuſammen-
m Erwachen der naturwiſſenſchaftlichen Studien, durch ein
nt, das naturphiloſophiſche, bereichert. Der Haupturheber
Wendung in der Geſchichte der Myſtik iſt der bekannte
hraſtus Paracelſus, welcher 1493 zu Einſiedeln in
eboren, nach einem unruhigen, von leidenſchaftlichen Kämpfen
en 1541 in Salzburg geſtorben iſt; ein Mann, deſſen Ta-
ſſen geſchichtliche Bedeutung durch die Unklarheit und Ge-
nicht aufgehoben wird, mit der ſeine Beſtrebungen, nach der
gährenden, zu revolutionärer Umgeſtaltung drängenden
ielfach behaftet ſind. Zu ſeiner eigentlichen Lebensaufgabe
) die Reform der Medicin gemacht: wie andere in der
gegen die Alleinherrſchaft des Ariſtoteles Sturm liefen, ſo
der Heilkunde die Alleinherrſchaft Galen's und Avicenna's
dieſe Wiſſenſchaft ſtatt der Auktorität auf eine wirkliche
ß, eine fruchtbare Verbindung von Erfahrung und Speku-
den. Hiemit war für ihn zunächſt die Erforſchung der
Natur gefordert, deren Krankheiten der Arzt heilen ſoll.
nſch, als Mikrokoſmus, kann nach Paracelſus nur aus dem
verſtanden werden, deſſen Abbild und Frucht er iſt, wie
derum nur aus jenem; und dieſer Makrokoſmus umfaßt
ichtbaren auch die ſideriſche und göttliche Welt, denn im
d (wie ſchon der italieniſche Neuplatoniker Pico von Miran-
en Kabbaliſten gelehrt hatte) dieſe drei Welten vereinigt,
cht alle drei kennt, der wird nicht im Stande ſein, den
htig zu behandeln. Paracelſus erklärt daher die Philoſophie
aturlehre), die Aſtronomie und die Theologie für die drei
der Medicin, zu denen dann noch als vierter die Alchymie,
ewandte Naturwiſſenſchaft, hinzukommt. Die neue Heilkunde
auf der Grundlage einer umfaſſenden Weltanſicht aufbauen.
eltanſicht aber, wie für ihre praktiſche Verwerthung in der
ndelt es ſich nach Paracelſus in erſter Linie darum, daß
ere Weſen und die überſinnlichen Gründe der Dinge erkenne.
t zwar nach ihren körperlichen Grundbeſtandtheilen, und er
unächſt in den vier ariſtoteliſchen Elementen, weiterhin in
offen, aus welchen er mit älteren Alchymiſten dieſe ſelbſt
rper überhaupt herleitet: Salz, Schwefel und Queckſilber;

in letzter Beziehung endlich in der Hyle, der (aristotelischen) materia prima, welche auch wohl das mysterium magnum und das schöpferische Werde der Gottheit genannt, oder auch auf beide, als ihr erstes Erzeugniß, zurückgeführt wird. Schon hier löst sich ihm jedoch das Körperliche in ein unkörperliches, oder doch nur noch halbkörperliches auf: die „erste Materie" ist nicht sowohl ein Körper, als der allgemeine Keim des Körperlichen, und unter Salz u. s. w. versteht er nicht diese bestimmten Stoffe als solche, sondern mit dem Namen des Salzes bezeichnet er ganz allgemein das Feste in den Körpern, oder den Grund ihrer Consistenz, mit dem des Queckſilbers das Flüssige, mit dem des Schwefels das Warme. Das eigentliche Wesen der Dinge liegt ihm indessen überhaupt nicht in ihrem Stoffe, sondern in den Kräften, die in ihnen wirken, in ihrem Geist, ihrem „Astrum", ihrem „Archeus", ihrer „quinta essentia"; wobei wir aber doch nicht an ein rein geistiges Wesen, sondern nur an eine kraftthätige, feine, ätherische Substanz zu denken haben. (Aristoteles hatte den Aether den „fünften Körper" genannt.) Ueber beiden steht endlich die Seele, das übernatürliche Wesen, welches aber freilich von unserem Theosophen auch wieder ein ewiges und unsterbliches Fleisch genannt wird. In der übrigen Welt sind nun diese drei Principien relativ getrennt: es giebt eine körperliche Natur, es giebt seelenlose Elementargeister, es giebt körperfreie Seelen, oder reine Intelligenzen, die Engel. Im Menschen dagegen sind sie zur Einheit verbunden; er soll das Band der sichtbaren und der unsichtbaren Welt sein, und er war deßhalb ursprünglich in allen Bestandtheilen seines Wesens mit der höchsten Vollkommenheit ausgerüstet. Durch den Sündenfall fiel nicht allein der Mensch, sondern mit ihm die ganze Natur, der Vergänglichkeit und Verdunklung anheim. Zur Heilung dieses Verderbens erschien Christus. Wie aber die Folgen der Sünde den Leib und die Natur mitbetroffen haben, so soll auch die Erlösung sich auf beide miterstrecken. Der Geist, welcher uns durch die Taufe mitgetheilt wird, erzeugt in uns einen neuen, himmlischen Leib; im Abendmahl wird er genährt, in der Auferstehung vollendet, und gleichzeitig soll auch die Natur, nach dem Untergang ihrer grobmateriellen Umhüllung, verklärt und in ihren Urzustand zurückgeführt werden.

Paracelsus hat diese Ansichten in seinen zahlreichen Schriften so unmethodisch und weitschweifig, und in einer so schwerfälligen, mit lateinischen Ausdrücken überladenen Sprache niedergelegt, daß das fremd-

artige, unſerer heutigen Bildung widerſtrebende, was ſie für uns ſchon an ſich haben, dadurch noch geſteigert wird. Ihrer eigenen Zeit aber boten ſie doch ſo viel neues, und ſie eröffneten ſo vielverſprechende Ausſichten, daß ihr Urheber nicht allein in der Geſchichte der Medicin, ſondern auch der Theoſophie und Myſtik, eine hervorragende Stellung

ıd daß neben den Alchymiſten und Geheimkünſtlern, deren ır, auch gelehrte und wiſſenſchaftlich gebildete Männer in höherem oder geringerem Maße in ſich aufnahmen. e außerdeutſchen Länder erſtreckte ſich dieſer Einfluß. So .n England um den Anfang des 17. Jahrhunderts in udd (1574—1637) einen eifrigen Paracelſiſten. Um die= te in und bei Brüſſel Johann Baptiſt van Helmont), welchem ſein Sohn Franz Mercurius van Helmont) in der gleichen Geiſtesrichtung folgte; ein Naturphiloſoph, re von den Lebensgeiſtern, den ſchaffenden Kräften, oder, nnt, den Fermenten und Archeen, ſichtbar von Paracelſus

Auch Giordano Bruno hat dieſen gekannt und ſcheint von ihm empfangen zu haben. In Deutſchland war gleich= aracelſus der Kölner Cornelius Agrippa von Net= 487—1535) als Verkündiger theoſophiſcher Lehren und nſte aufgetreten, und ſelbſt als er ſpäter in ſeiner Schrift elkeit alles Wiſſens“ mit der Wiſſenſchaft der Schule auch heimen Wiſſenſchaften die herbſten Anklagen erhob, hat er cht wirklich entſagt; was er im Anſchluß an die Platoniker ten über die göttliche, himmliſche und elementare Welt, en und die Weltſeele, über die Beſeelung aller Dinge, den den Einfluß der Geſtirne, die Sympathie und Antipathie,

Wirkungen u. ſ. f. ſagt, erinnert vielfach an Paracelſus. ſelbſt gieng eine Schule theoſophiſcher Myſtik aus, deren bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts und weiter en laſſen. Aus ihm und den älteren deutſchen Myſtikern ſächſiſche Prediger Valentin Weigel (geb. 1533, geſt. die Lehren, welche ſich in einer eigenen Sekte von Weige= pflanzten. Durch dieſelben Vorgänger iſt endlich auch me (1575—1624), neben Eckhart der tiefſinnigſte und geiſt= en deutſchen Myſtikern, deſſen Größe ſelbſt ein Leibniz aner= ıu der Spekulation angeregt worden, welche ihm nicht

blos in seiner Zeit den Ehrennamen des philosophus teutonicus erwarb, sondern auch noch in unserem Jahrhundert die bewundernde Theilnahme von Philosphen ersten Rangs auf sich zog, und einigen derselben sogar für ihre eigenen Darstellungen zum Vorbild gedient hat.

Böhme verdient diese Bewunderung zunächst schon wegen der Stärke, mit welcher sich die ursprüngliche Kraft seines Geistes unter inneren und äußeren Hindernissen aller Art durcharbeitet. Ein Bauernsohn aus der Nähe von Görlitz, hatte er sich in dieser Stadt als Schuster niedergelassen, und trieb in Stille und Ehrbarkeit sein Handwerk; sobald von seinen eigenthümlichen Meinungen etwas bekannt wurde, fieng die Geistlichkeit an, ihn zu verketzern, und noch ehe ein Buchstabe von ihm gedruckt war, verbot ihm der Magistrat das Schreiben. Der Unterricht, den er erhalten hatte, erhob sich nicht über das Maß einer damaligen Volksschule; seine Wanderschaft als Handwerksgeselle mag ihm einzelne weitere Anregungen zugeführt haben; in seinen späteren Jahren ist er dann auch mit wissenschaftlich gebildeten Männern in Verkehr gekommen, aber der Mangel an eigener gelehrter Bildung konnte dadurch natürlich nicht ersetzt werden. Was er wußte, das verdankte er der Bibel und dem Religionsunterricht, den unvollständigen Ueberlieferungen, welche ihm durch die Schriften des Paracelsus und anderer Mystiker, theilweise wohl auch durch mündliche Mittheilung zukamen; vor allem aber der sinnigen Beobachtung des menschlichen Lebens und des eigenen Gemüths und der Betrachtung der Natur. Sie war die Lehrerin, auf deren Worte er mit wahrer Andacht lauschte; deren Sprache er aber freilich nur sehr unvollkommen zu deuten verstand. Seine Spekulation ist die eines Autodidakten, der seinen Weg ohne ordentliche Anleitung und ausreichende Hülfsmittel im Dämmerlicht tastend gesucht hat: sein Denken ist unmethodisch und phantastisch, seine Sprache zeigt eine wunderliche Vermengung des Deutschen mit unverdauten alchymistischen Ausdrücken und halbverstandenen Fremdwörtern; er erklärt lateinische und griechische Wörter nach deutscher Etymologie und sucht eine tiefe Weisheit in den einzelnen Lauten von Schriftworten, die ihm nur in Luther's Uebersetzung bekannt sind; um das unsagbare auszudrücken, greift er nach Gleichnissen und Bildern, aber er selbst klagt, daß sie seiner eigentlichen Meinung so wenig entsprechen; sein ganzes Wesen macht den Eindruck eines gährenden, in der Tiefe arbeitenden, sich mühsam zur Klarheit über sich selbst herausringenden Geistes. Aber so

vielfach uns auch seine Schriften durch die Verworrenheit ihres Inhalts, die Ungenießbarkeit ihrer Form abstoßen: wenn man tiefer in sie eindringt, findet man sich doch immer wieder überrascht und gefesselt von der Großartigkeit der Anschauungen, der Fülle der Gedanken, der Lebendigkeit des Naturgefühls; von dem unvertilgbaren Wissensdrang, welcher diesem kindlich frommen Gemüth keine Ruhe ließ, bis es den Inhalt seines Glaubens auf seine tiefsten Gründe zurückgeführt, dasjenige, wovon es selbst im Innersten bewegt wurde, mit dem ganzen Zusammenhang der Dinge verknüpft hatte; und auch in seiner Darstellung treten uns neben aller Weitschweifigkeit, Schwerfälligkeit und Unverständlichkeit nicht selten klare Auseinandersetzungen, scharfe und treffende Bezeichnungen, aus dem Herzen der deutschen Sprache geschöpfte Ausdrücke entgegen.

Die Aufgabe, welche Böhme sich stellt, die Grundfrage, auf die er immer wieder zurückkommt, ist dieselbe, welche schon einen Eckhart beschäftigt hatte, die Frage, wie man sich den Hervorgang der Welt aus der Gottheit zu erklären und das Verhältniß beider zu bestimmen habe; ebenso ist seine Antwort im allgemeinen die gleiche, wie dort: daß nämlich die Gottheit selbst nicht ohne ihre Offenbarung in einer Welt sein könne. Während es aber Eckhart bei jener Frage wesentlich nur um den Menschen, und näher um den Christen zu thun gewesen war, und während er sich deßhalb für ihre Lösung bei der Gegenwart Gottes im menschlichen Gemüth und der Unentbehrlichkeit des Menschen für die Offenbarung der Gottheit beruhigt hatte, erhält sie bei J. Böhme eine umfassendere Bedeutung. Einerseits ist er auf's lebhafteste von dem naturwissenschaftlichen Interesse ergriffen, von welchem diese ganze Zeit beseelt ist, und welches sich seit Paracelsus auch der mystischen Spekulation bemächtigt hatte; andererseits tritt ihm in der Menschenwelt jene schmerzliche Erfahrung, welcher der reformatorische Protestantismus in seiner Lehre von der Erbsünde einen so energischen Ausdruck gegeben hatte, die Allgemeinheit des Bösen, als ein Gegenstand des ernstlichsten Nachdenkens entgegen. Er fragt daher nicht blos, warum Gott uns Menschen geschaffen hat, und wie sich unser Wesen zu dem seinigen verhält, sondern er will das Endliche in seiner vollen Bestimmtheit, er will auch die Körperlichkeit und das Böse aus Gott ableiten, sie vom Standpunkt der Gottesidee aus erklären. Hiezu dienen ihm nun zwei Sätze, welche sich als die allgemeinsten Grundlagen seiner Weltansicht

durch alle seine Ausführungen hindurchziehen. Einestheils ist er überzeugt, daß alle Dinge aus dem göttlichen Wesen selbst hervorgegangen sein müssen, und nur an ihm ihren Bestand haben; und insofern kann sein Standpunkt als pantheistisch bezeichnet werden. Anderntheils aber glaubt er, daß sie nur dann aus Gott hervorgegangen sein können, wenn die Gottheit für sich selbst einer Welt bedurfte und den Grund des endlichen Daseins als solchen in sich trug, wenn der Gegensatz von Gott und Welt seinem tiefsten Ursprunge nach in das göttliche Wesen selbst hineinreicht; und der Nachdruck, mit dem er diesen Gedanken verfolgt hat, giebt seiner Lehre einen dualistischen Charakter.

Böhme hat sowohl die eine als die andere von diesen Ueberzeugungen mit großer Entschiedenheit ausgesprochen. Daß die Welt aus nichts geschaffen sei, hält er für ganz undenkbar; denn „wo nichts ist, da wird auch nichts"; nur die göttlichen Kräfte, die sieben Geister Gottes können es sein, aus denen die Engel, der Himmel und die Erde geworden sind. Wo wir daher unsern Blick hinwenden, überall sehen wir — nicht etwa nur ein Werk Gottes — sondern Gott selbst. „Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde ansiehest," sagt Böhme, „so siehest du deinen Gott, und in demselben lebest und bist du auch, und derselbe Gott regiert dich auch." Wenn dieses ganze Wesen nicht Gott wäre, erklärt er, so wäre der Mensch nicht Gottes Bild, er hätte keinen Theil an Gott, oder er hätte zwei Götter, den sichtbaren, von dem sein Leib, den fremden und unbekannten, von dem sein Herz herstammte; denn „du bist aus diesem Gott geschaffen und lebst in demselben, auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gott, und wenn du stirbest, so wirst du in diesem Gott begraben". Und dieser auffallenden Erklärung fügt der sonst so demüthige Mann schon in seiner ersten Schrift mit merkwürdigem Selbstgefühl bei: „Nun wirst du sagen, ich schreibe heidnisch. Höre und siehe, und merke den Unterschied, wie dieses alles sei, denn ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch." [1]) Nur um so dringender erhebt sich dann aber die Frage, wie wir es uns erklären sollen, daß die Gottheit in dieser Weise aus sich heraustrat, und in die Endlichkeit, selbst die Körperlichkeit eingieng. Darauf antwortet nun Böhme zunächst mit Eckhart: ohne diese seine Offenbarung könnte Gott nicht der wahre, vollkommene, persönliche Gott sein; hieraus schließt er

1) Aurora c. 9. 19. 23. (Böhme's Werke v. Schiebler II, 90. 218. 268 f.)

aber sofort weiter, das göttliche Wesen selbst müsse eine Mehrheit von Principien in sich enthalten, deren Gegensatz sein schöpferisches Wirken hervorrufe. So lange Gott nur in seiner reinen Einheit, ohne Gegensatz in sich selbst und ohne Offenbarung in einem andern betrachtet wird, ist er nach Böhme nur der „Ungrund", nur „das ewige Eine", Stille", „das ewige Nichts". Soll er sich selbst offenbar er einen Willen, eine Weisheit, ein Gemüth haben, so muß tz in ihm sein; denn „kein Ding mag ohne Widerwärtigkeit offenbar werden"; wenn es nichts hat, das ihm widersteht, immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein"; m keine Erkenntniß seiner selbst. „In Ja und Nein bestehen ; das Ja ist Kraft und Leben, aber es wäre in ihm keine keit ohne das Nein, an dem es seinen „Gegenwurf", sein seinen Gegensatz hat. So lange der Wille nur Einer Qua- er, wie Böhme sagt, „dünne wie ein Nichts"; gerade dieses „ursachet den Willen, daß er begehrend ist", erzeugt in ihm ht, sich selbst in einem anderen zu gebären, bewirkt, daß er et und verfinstert, daß der Ungrund zum Grunde wird, das n sich selber zu etwas findet, das ewige Eine sich differenzirt, hiedlichkeit einführt".

iese bei ihm immer wiederkehrenden Erwägungen gründet ächst die Unterscheidung von Vater Sohn und Geist in der Weiter bedenkt er dann aber, daß es damit doch nicht zu lichen Unterschied und einer Offenbarung Gottes außer sich e; das Mittel, um eine solche zu erhalten, und sich auch ng der äußeren Natur den Weg zu bahnen, ist für ihn die r Gestalt eigenthümliche, der Sache nach allerdings in älteren orgebildete Lehre von der Natur in Gott oder den göttlichen

In Gott sind nach Böhme [1]) sieben Geister, die er gewöhnellgeister oder Qualitäten bezeichnet und sehr ausführlich begöttlichen Kräfte, welche, ähnlich wie die Aeonen der Gnodie „Kräfte" Philo's, einestheils von der Gottheit unterschie- , anderntheils aber doch nur das göttliche Wesen selbst nach hiedenen Wirkungsweisen darstellen; sie alle fassen sich aber tlichen Natur" zusammen, welche die sechs andern Qualitäten

[1]) Beziehung auf Offb. Joh. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6.

aus sich gebären und von welcher dieselben umschlossen werden. Hier tritt nun bereits ein ernstlicherer Unterschied ein; erst durch ihre Offenbarung in der ewigen Natur wird auch die göttliche Dreifaltigkeit, wie Böhme sagt, zu drei Personen; doch versichert er zugleich, die sieben Geister seien alle in einander; das mysterium magnum oder die ewige Natur ist ihm zufolge eine Welt des Lichts ohne Schatten, der Harmonie ohne Mißklang, „das himmlische Freudenreich", wie sie oft genannt wird. Ebendeßhalb aber konnte auch diese „geistliche Welt" nicht genügen. Was durch die Bewegung der Geister Gottes in der Natur entstand, waren „Figuren, die aufgiengen und wieder vergiengen". „Härter und derber zusammencorporirt" sind die Engel, welche Gott schuf, daß das Licht der himmlischen Natur „in ihrer Härtigkeit heller scheinen sollte, und daß der Ton des Körpers hell tönete und schallete, damit das Freudenreich in Gott größer würde" (Aurora c. 14, S. 153). Auch damit haben wir jedoch immer noch nicht diese unsere Welt mit ihren Mängeln und in ihrem eigenthümlichen Wesen, die Welt der groben, materiellen Körperlichkeit und des Bösen. Wie sollen wir uns ihr Dasein erklären?

An der ernstlichen Bemühung, auch diese Frage zu beantworten, hat es unser Theosoph nicht fehlen lassen. Was zunächst die Materie betrifft, so haben wir bereits seine Erklärung gehört, daß Himmel und Erde ihrem Wesen nach nichts anderes als Gott seien. Er nennt die sichtbare Welt einen „Gegenwurf" und eine Offenbarung der geistlichen, in welche die göttlichen Kräfte sich durch dieselbe Bewegung ausgeführt haben, durch die auch jene entstanden sei; er findet es (nach neuplatonischem Vorgang) natürlich, daß die Materie um so äußerlicher und gröber wurde, je weiter der Ausfluß jener Kräfte sich erstreckte; er rechnet nicht blos die Engel, sondern auch die Menschen, zu den Creaturen, welche Gott schaffen mußte, um offenbar zu werden; er erklärt, das mysterium magnum müsse in eine zeitliche Schöpfung eingeführt und in den Elementen sichtbar gemacht werden, auf daß der Geist Gottes mit etwas zu wirken und zu spielen habe.[1]) Und ebenso ringt er, das Böse in seiner Nothwendigkeit zu begreifen. In sich selber, sagt

1) Schlüssel u. s. w. Nr. 81. V. göttl. Beschaulichkeit 3, 41 f. 2. Apol. w. Tilken 146. Drei Princ. 5, 6. Gnadenwahl 2, 22 (Werke VI, 677. 475. VII, 111. III. 41. IV, 478).

er, sei das große Mysterium aller Wesen Ein Ding, aber in seiner Auswicklung und Offenbarung trete es in zwei Wesen, in Böses und Gutes, ein; jede Creatur müsse einen eigenen Willen, müsse Gift und Bosheit in sich haben; das Böse komme von und aus Gott selber her und sei seines eigenen Wesens, es gehöre zur Bildung und Beweglichkeit, wie das Gute zur Liebe. [1]) Aber sich diesem Gedankenzuge folgerichtig hinzugeben, ist ihm seinem ganzen Standpunkt nach unmöglich. Das Gefühl des physischen und moralischen Uebels ist in ihm zu stark, seine Naturkenntniß zu unvollkommen, sein Denken zu wenig an die rein wissenschaftliche Betrachtung der Dinge gewöhnt, als daß er sich jene Uebel aus ihren natürlichen Bedingungen erklären, sie wirklich in seine Idee der göttlichen Weltordnung aufnehmen könnte; und so nimmt er denn schließlich für ihre Erklärung zu den mythischen Vorstellungen von einem doppelten Sündenfall, dem Fall Lucifer's und dem Fall Adam's, seine Zuflucht. Durch jenen soll sich ein Theil der himmlischen Welt zur Härte und Herbigkeit zusammengezogen, die Natur in Gott sich zum Zornfeuer entzündet, der grobmaterielle Stoff dieser Welt sich gebildet haben; durch diesen gieng der Mensch, welcher die gefallenen Engel ersetzen sollte, seiner ursprünglichen hohen Würde und Vollkommenheit verlustig. Den eigentlichen Sündenfall findet aber Böhme nicht in dem Genuß der verbotenen Frucht, sondern in einem früheren Vorgang: im Schlafe der Selbstsucht wich die himmlische Jungfrau, die ewige Weisheit, von Adam, und er erhielt dafür das irdische Weib, indem seine ursprünglich geschlechtslose Natur sich in die zwei Geschlechter spaltete. Aber doch erlosch das göttliche Licht in ihm nicht gänzlich, und in Christus erschien es persönlich, um dem Menschen zunächst die innere Befreiung vom Bösen möglich zu machen, der am Weltende auch seine äußere Ausscheidung und die Verklärung der Materie zu der ihrem inneren Wesen entsprechenden Gestalt folgen wird.

Jakob Böhme bezeichnet den Höhepunkt dieser spekulativen Mystik, und er hat auch während des 17. und 18. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger in Deutschland, England, den Niederlanden und Frankreich gefunden. Aber wie sehr wir die Geisteskraft des Mannes bewundern

---

1) Sign. rer. 16, 26. Gnadenwahl 2, 38. Drei Princ. Vorr. 13 f. (Werke IV, 457. 482. III, 5). Die sonstigen Quellenbelege für die obige Darstellung findet man bei L. Feuerbach, Gesch. d. n. Philos. von Baco bis Spinoza, S. 150—213; Hamberger, die Lehre des Jak. Böhme; Baur, Gnosis, 557 ff. u. A.

mögen, der mit so dürftigen Hülfsmitteln, so mangelhaften Kenntnissen und so unzureichender Ausbildung diese Fülle tiefsinniger Gedanken, kühner und großartiger Anschauungen zu erzeugen und sie zu einem in seiner Art wohlgefügten Ganzen zu verknüpfen wußte: eine nachhaltigere Einwirkung auf die wissenschaftlichen Zustände ließ sich von einer Spekulation nicht erwarten, welche ohne methodische Uebung des Denkens an die schwierigsten Aufgaben herantrat, die verwickeltsten und umfassendsten Fragen mit unklaren Anschauungen und ungeprüften dogmatischen Voraussetzungen zu lösen unternahm, welche statt scharfer Begriffe eine verwirrende Masse von schwankenden Bildern, statt wissenschaftlicher Untersuchung phantasievolle Dichtungen, statt verständlicher Gedankenentwicklung apokalyptische Räthsel darbot. Nur wenn man von der Aufgabe und den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens keinen deutlichen Begriff hat, kann man Böhme als Philosophen einem Leibniz oder Descartes zur Seite stellen, und nur wenn man Phantastik für Philosophie hält, kann man verlangen, daß unser Jahrhundert zu den Offenbarungen des Schusters aus Görlitz zurückkehre.

Es war jedoch nicht blos diese bei allem Gedankengehalte doch ihrer Form nach höchst unwissenschaftliche Theosophie, mit welcher sich Deutschland seit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters an dem Kampfe gegen die Scholastik und an der Begründung einer neuen, selbständigeren Wissenschaft betheiligte. Die große Kulturbewegung des Humanismus nahm noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts von Italien aus ihren Weg über die Alpen, und sie fand bei keinem anderen Volke eine nachhaltigere Empfänglichkeit, als bei dem deutschen. Auch hier stellten sich bald die besten Köpfe in ihren Dienst; gelehrte und geistvolle Männer widmeten ihr Leben mit hingebendem Eifer der Verbreitung der neu aufgegangenen Bildung; auf einen Johann Wessel (1419—1489) und Rudolph Agricola (1443—1485) folgte ein Johann Reuchlin (1455—1521), ein Erasmus von Rotterdam (146⅝—1536), ein Philipp Melanchthon (1497—1560), und eine große Zahl fähiger, zum Theil ausgezeichneter Männer reihte sich mit Begeisterung unter die Fahne, welche solche Führer vorantrugen. Mit der Kenntniß der Alten gieng ferner auch in Deutschland die neuauflebende Naturwissenschaft Hand in Hand. Schon im 15. Jahrhundert hatte dieses Land an einem Nikolaus von Cusa, einem Georg Peurbach, und vor allem an Regiomontanus Mathematiker und

Aſtronomen von hervorragender Bedeutung. Aus der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts ſtammt die epochemachende Entdeckung, durch welche Copernicus (1472—1543) eine durchgreifende Umkehrung der bisherigen Vorſtellungen vom Weltgebäude bewirkt hat, während gleichzeitig Martin Stöffler eine zahlreiche Schule von tüchtigen Mathematikern bildete. Aus dieſer Schule gieng in der Folge der zweite von den großen Reformatoren der Aſtronomie, Johann Kepler (1571—1630), hervor; neben ihm nimmt der Rector des Hamburger Gymnaſiums, Joachim Jungius aus Lübeck (1587—1657), nicht allein durch den Umfang ſeines Wiſſens, ſondern auch durch die Klarheit und Unabhängigkeit ſeines Denkens, unter den Naturforſchern ſeiner Zeit eine ehrenvolle Stellung ein.

Auch die Philoſophie konnte ſich dem Einfluß dieſer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen nicht entziehen. Schon Nikolaus von Cues (ſ. o. S. 3) iſt von Plato und Proklus, theils unmittelbar, theils durch Vermittlung der älteren Myſtik, zu jenen Sätzen angeregt worden, welche in der Folge ſein Bewunderer Giordano Bruno ſo nachdrücklich wiederholt hat: daß in Gott alle Gegenſätze, auch der des Seins und des Nichtſeins, des Endlichen und des Unendlichen, zuſammenfallen, das Widerſprechende in ihm kein Widerſpruch, das unendlich Große vom unendlich Kleinen, die abſolute Bewegung von der abſoluten Ruhe nicht verſchieden ſei; daß wir alles von Gott auszuſagen und alles ihm abzuſprechen haben; daß er nicht blos alle Wirklichkeit, ſondern auch alle Möglichkeit in ſich ſchließe, nicht blos die Form, der Endzweck und die ſchöpferiſche Urſache, ſondern auch der Stoff aller Dinge, das Eine abſolute Princip der Welt ſei; daß daher Gott der Welt und dem Menſchen weſentlich gegenwärtig, das Ganze in jedem Theil ſei, und der Menſch nur ſich ſelbſt zu erkennen brauche, um den Grund alles Seins zu erkennen. An die Neuplatoniker ſchließt er ſich an, wenn er eine dreifache Welt unterſcheidet, die göttliche, die intelligible und die ſinnliche, und dem entſprechend eine dreifache Art des Erkennens, und wenn er uns ſtufenweiſe von dem niedrigeren Erkennen zum höheren zu führen ſucht; mit Plato und den Pythagoreern erkennt er in den Zahlen und den mathematiſchen Verhältniſſen die unveränderlichen Formen der Weltordnung; mit den Neuplatonikern und ihren Vorgängern, den Stoikern, vertheidigt er die Vollkommenheit dieſer Ordnung durch den Gedanken, daß alles in ihr ſo gut ſei, als es an ſeinem Ort

sein kann. Mit den Platonikern seiner Zeit widersetzt er sich der Alleinherrschaft des Aristoteles; mit ihnen theilt er, bei aller Entschiedenheit seines christlichen Glaubens, eine Weitherzigkeit in religiösen Dingen, welche die Keime der Wahrheit auch bei Muhamedanern und Heiden anerkennt, und auf Abweichungen in den äußeren Gebräuchen geringes Gewicht legt. Verknüpfen sich auch mit diesen von der herrschenden Richtung der Scholastik abweichenden Elementen bei dem Cusaner andere, ihr verwandte, so liegt doch seine wesentliche geschichtliche Bedeutung auf der Seite jener reformatorischen Bestrebungen, welche durch den Humanismus hervorgerufen, in der Philosophie des 15. Jahrhunderts vorzugsweise durch die platonische Schule vertreten werden. An die gleiche Schule lehnt sich gegen das Ende dieses Jahrhunderts Johann Reuchlin an, welcher in Italien mit den dortigen Platonikern und durch Franz Pico auch mit der Kabbala bekannt geworden war, welcher aber freilich den Ruhm, der ihm als Humanisten in vollem Maße gebührt, durch seine philosophischen Versuche nicht vermehrt hat. In seiner lebhaften Polemik gegen Aristoteles und gegen das ganze syllogistische Verfahren der Schulphilosophen, in seiner Bewunderung der Kabbala und des Pythagoreismus, in seinen Aeußerungen über das Zusammenfallen der Gegensätze und die höhere Wahrheit dessen, was die Vernunft für widersprechend und unmöglich erklärt, in seinen Vorstellungen über die verborgenen Eigenschaften der Dinge und die magischen Kräfte läßt sich sein Zusammenhang mit gleichzeitigen Bestrebungen und Ansichten nicht verkennen. Auf demselben Wege ist uns Cornelius Agrippa von Nettesheim schon früher (S. 12) begegnet, wogegen Reuchlin's älterer Zeitgenosse Rudolph Agricola zwar über die Nothwendigkeit einer philosophischen Reform mit ihm einverstanden war, aber hinsichtlich der Art, wie sie zu bewirken sei, sich weit von ihm entfernte. Denn statt zu theosophischer Geheimweisheit seine Zuflucht zu nehmen, suchte er vielmehr das Heilmittel für die wissenschaftlichen Schäden der Zeit mit Laurentius Valla und andern italienischen Philologen in der Rückkehr zu einem einfacheren und kunstloseren Verfahren, einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche allerdings nicht sehr tief geht, welche aber den dialektischen Uebertreibungen der Scholastiker gegenüber immerhin ihren Werth hatte.

Eine eingreifendere Theilnahme an der philosophischen Bewegung der Zeit mochte man von den Deutschen im 16. Jahrhundert erwarten.

Von Deutschland gieng ja die weltgeschichtliche That der Reformation aus, durch welche der Geist erst in seinem innersten Grunde befreit, die stärkste von seinen bisherigen Fesseln, der Bann der kirchlichen Auktorität, gebrochen, die Möglichkeit eines unabhängigen Denkens gewonnen wurde. Wenn sich die Wirkung dieser großen geistigen Umwälzung auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts selbst in den romanischen Ländern nicht verkennen läßt, deren Bevölkerung doch der alten Kirche größtentheils getreu blieb, so hätte sie in dem Stammland des Protestantismus, sollte man meinen, sich noch viel früher und durchgreifender äußern müssen. Dem war aber doch nicht so. Jenes Uebergewicht der religiösen Interessen über alle andern, durch welches Deutschland zur Wiege der Reformation wurde, war einer selbständigen wissenschaftlichen Entwicklung nicht günstig. Die kirchlichen und theologischen Aufgaben, der Kampf der jungen Kirche um ihr Dasein, die inneren Streitigkeiten der Protestanten nahmen auf dieser Seite die tüchtigsten Kräfte für sich in Anspruch; die Gegner ihrerseits waren theils gleichfalls mit der Abwehr oder der Wiedergewinnung der Abgefallenen vollauf beschäftigt, theils glaubten sie auch in der Wissenschaft nur um so zäher am Alten festhalten zu müssen, nachdem sich der Geist der Neuerung für ihre Kirche so verderblich erwiesen hatte. Als nun vollends bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts die lange genährte Feindschaft der kirchlichen Partheien in einen dreißigjährigen verheerenden Krieg ausbrach, erlitt nicht allein die Macht und der Wohlstand, sondern auch das wissenschaftliche, sittliche und Kulturleben Deutschlands einen Stoß, von dem es sich nur langsam erholen konnte. So war gerade die Zeit, während welcher in England und in Frankreich zu einer nationalen Philosophie der Grund gelegt wurde, die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, für Deutschland eine Periode der erbittertsten Kämpfe, des tiefsten Unglücks, der äußersten Verarmung, Entvölkerung und Verwilderung. Unter solchen Umständen begreift es sich, wenn andere Völker in ihrer philosophischen Entwicklung vor dem deutschen einen bedeutenden Vorsprung gewannen.

An den Lehranstalten des katholischen Deutschlands wurde bis in das 18. Jahrhundert hinein ausschließlich scholastische Philosophie vorgetragen; für die Auswahl unter den verschiedenen scholastischen Auktoritäten und für die Auffassung und Darstellung ihrer Lehren wurde der Vorgang der Jesuiten maßgebend, welche sich des höheren

Unterrichts in der katholischen Kirche bald vorzugsweise bemächtigten. Die deutschen Protestanten hätten zwar durch Luther von aller Beschäftigung mit der Philosophie abgeschreckt werden können. Die religiöse Dürre, die praktische Unfruchtbarkeit der Scholastik, die Bereitwilligkeit, mit welcher sie sich zur Rechtfertigung aller hierarchischen Anmaßungen, zur Vertheidigung aller kirchlichen Mißbräuche hergab, hatten in Luther eine tiefe Abneigung gegen diese Menschenweisheit und gegen den griechischen Philosophen erzeugt, dessen Aussprüche ihr mehr galten und besser bekannt waren, als die des Evangeliums. Der mystische Zug seines Wesens, von den Anschauungen der Eckhart'schen Schule genährt, widerstrebte einer Wissenschaft, welche alles definiren, demonstriren, discutiren, die göttlichen Geheimnisse in menschliche Begriffe fassen wollte; diese Begriffe waren ihm zu trocken und zu dürftig, als daß die Bedürfnisse seines tiefen Gemüths ihre Befriedigung, die Eingebungen seines genialen Geistes ihren genügenden Ausdruck in ihnen hätten finden können. Die Strenge der logischen Formen beengte ein Denken, welches hell genug war, um die Widersprüche mancher Lehrbestimmungen zu bemerken, zugleich aber durch religiöse Interessen und dogmatische Ueberlieferungen innerlich zu sehr gebunden, um den letzten Grund dieser Widersprüche zu entfernen, und sich anders, als durch Machtsprüche des frommen Bewußtseins und durch unklare, wenn auch geist- und phantasievolle, Anschauungen daraus zu retten. Der göttlichen Offenbarung wollte er in Glaubenssachen alles, der menschlichen Vernunft nicht das geringste zu verdanken haben; diese Vernunft erschien ihm nicht blos geschwächt, sondern vollständig verkehrt und verdunkelt durch die Sünde, nicht blos unfähig, die göttliche Wahrheit zu finden oder zu begreifen, sondern geradezu gezwungen, ihr zu widersprechen. Die eigenen Bekenntnisse der Philosophen bestärkten ihn in seiner Ansicht; denn die jüngeren Scholastiker, und besonders die Nominalisten, an welche sich Luther zunächst hielt, hatten es ja oft genug und mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, daß die Vernunft nicht im Stande sei, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, oder auch nur gegen Einwürfe genügend zu vertheidigen, daß hier alles lediglich von dem Belieben Gottes abhänge und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannt werde; und dieser Ueberzeugung konnte es in seinen Augen nur zur Bestätigung dienen, daß ihm in der Folge, und namentlich in den Verhandlungen mit Zwingli über das Abendmahl, Lehrbestimmungen, welche

für ihn den höchsten Werth hatten, mit Gründen bestritten wurden, deren logische Unwiderleglichkeit er selbst sich nicht ganz verbergen konnte. So wenig daher Luther selbst Bedenken trug, auch bei theologischen Fragen auf Vernunftgründe zurückzugehen, und so groß und entscheidend der Antheil ist, welcher der humanistischen Aufklärung seiner Zeit und seinem eigenen, von Natur ungemein klaren und gesunden Verstand an seinem reformatorischen Werke ganz augenscheinlich zukommt, so geringschätzig und abweisend äußerte er sich doch über die „Frau Vernunft", sobald sie ihm störend in den Weg trat. In zeitlichen Dingen sollte ihr Licht wohl ausreichen, auch zur Erkenntniß des göttlichen Gebotes, des Rechts und Unrechts, sollte es uns hinführen; und insofern wird sie von Luther ausdrücklich als das beste von allen Dingen dieses Lebens, ja als etwas göttliches anerkannt. Aber in allem, was unser Seelenheil angeht, ist sie, wie er glaubt, stockblind, und je sinnreicher sie im übrigen ist, um so sicherer und um so gefährlicher wird sie uns auf diesem Gebiet irreführen. Ihm ist es daher voller Ernst mit der Behauptung, hinter welche sich eben damals die freigeisterischen italienischen Aristoteliker zur Entschuldigung ihrer Ketzereien zu verstecken pflegten, daß etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch sein könne; ja er zweifelte nicht, daß dem so sein müsse, und er fand es von der Sorbonne abscheulich, daß sie durch die Verdammung dieses Satzes die menschliche Vernunft zur Richterin über die Glaubenswahrheiten gemacht habe. Alle diese Ungunst gilt nun natürlich zunächst der Philosophie. Die einfache unverkünstelte Vernunft ruft er selbst hundertmal an; aber gegen die Vernunftwissenschaft, bei der er freilich immer zunächst nur an die Scholastik und den scholastisch erklärten Aristoteles denkt, hat er nicht allein das Mißtrauen des offenbarungsgläubigen Theologen, sondern auch den Widerwillen einer genialen und urkräftigen, aber der zergliedernden Reflexion abgeneigten, auf lebendige Anschauung, ungetheilte Empfindung, ungebrochenes Wollen gestellten Natur. In dem Widerspruch gegen die Scholastik stimmt er mit den Vätern der neueren Philosophie überein; aber die Gründe, auf welche sich dieser Widerspruch stützt, liegen bei ihm durchaus auf der Seite der antiphilosophischen Mystik. Ihm hat das Mittelalter nicht zu wenig, sondern zu viel Philosophie; nicht die Beschränktheit und Gebundenheit, sondern die Anmaßung und Herrschsucht ihres Denkens ist der Hauptfehler der Scholastik. Wäre es nach seinem Sinn gegangen, so würde

ſich die Philoſophie bei den Proteſtanten mit einer ſehr beſcheidenen Stellung und ſehr mäßigen Leiſtungen begnügt haben.

Indeſſen war das Vorurtheil gegen die Philoſophie nicht überall ſo ſtark, wie bei Luther. Zwingli, der von Hauſe aus mehr Humaniſt und weniger bloßer Theolog war, als jener, ſtand ihr weit nicht ſo feindſelig gegenüber. Auch er will zwar ſeinen Glauben einzig und allein auf den Geiſt Gottes und die heilige Schrift gründen; auch er iſt überzeugt, daß die Kraft des menſchlichen Geiſtes durch die Sünde geſchwächt, ſeine Erkenntniß durch ſeine Verbindung mit dem Leibe verdunkelt ſei; und wenn er den weiten Abſtand zwiſchen Gott und dem Menſchen erwägt, ſagt er geradehin: was Gott ſei, könne der Menſch aus ſich ſelbſt ſo wenig wiſſen, als ein Miſtkäfer wiſſen könne, was der Menſch ſei. Aber die weitergehende Behauptung, daß die Vernunft der Offenbarung, die Philoſophie dem Glauben ihrer Natur nach widerſpreche, liegt ihm ferne. Er ſelbſt hat nicht allein von neueren Philoſophen, wie Franz Pico, ſondern auch von den alten, einem Plato, Seneca, Cicero, viel zu viel gelernt, um nicht dieſen Männern und ihren Schriften ihren Antheil an der religiöſen Wahrheit zuzugeſtehen, in deren Beſitz er ſich ſelbſt weiß. Es iſt wohl wahr, ſagt er, daß nur der Glaube ſelig macht, und die Wahrheit nur von Gott kommt. Aber wer kann beweiſen, daß Heiden unmöglich den wahren Glauben haben und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können? Gott macht ſelig, wen er will, er ſchenkt den Glauben allen, die er erwählt hat, und deren giebt es auch unter den Heiden. Wie daher Zwingli an der Seligkeit eines Sokrates und Ariſtides, eines Numa, Scipio, Cato u. ſ. w. nicht zweifelt, ſo trägt er auch kein Bedenken, Plato und Seneca neben Moſes und Paulus als Zeugen für ſeine Gotteslehre anzurufen, den alten Dichtern und Philoſophen reine ſittliche Grundſätze, eine fromme Geſinnung, den Glauben an den wahren Gott zuzuſchreiben; ja er erklärt geradezu, daß auch durch ihren Mund Gott rede, denn die Wahrheit ſtamme immer vom heiligen Geiſt, wer ſie auch ausſpreche. Von dieſem Standpunkt aus mochte die Philoſophie der Offenbarung immerhin untergeordnet, und wenn ſich zwiſchen ihnen ein Widerſtreit zeigte, mochte jener gegen dieſe Unrecht gegeben werden; aber doch war anerkannt, daß in beiden Eine Wahrheit niedergelegt ſei, und ſie konnten nicht in dieſes feindſelige Verhältniß geſtellt werden, welches Luther zwiſchen ihnen ſo natürlich gefunden hatte.

In der lutherischen Kirche selbst war es vor allem Luther's treuer Mitarbeiter, Philipp Melanchthon (1497—1560), welcher sich durch eine freundlichere Stellung zur Philosophie von seinem großen Freund entfernte. Sein Urtheil war aber in dieser Sache um so gewichtiger, da er in der Philosophie ebensogut, als in der Theologie, der Lehrer der ganzen deutsch-protestantischen Welt gewesen ist, und sein Ansehen in jener sogar noch viel länger und unangefochtener feststand, als in dieser. Er hat nun freilich trotzdem in die Geschichte der Philosophie lange nicht so bedeutend eingegriffen, wie in die der Dogmatik. Hier sind es die weltbewegenden Ideen der Reformation, welche Melanchthon mit der ihm eigenen Klarheit, Gelehrsamkeit und Umsicht auf ihren dogmatischen Ausdruck brachte; hier bezeichnen daher seine Loci theologici eine neue Epoche in der Geschichte der Dogmatik. Melanchthon's Philosophie dagegen ist doch nur eine von jenen halbfertigen wissenschaftlichen Bildungen, wie sie beim Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit, im Zusammenhang mit dem Humanismus, zu dessen ersten Vertretern Melanchthon gehört, an verschiedenen Orten zum Vorschein kommen.[1]) Wenn die Mängel der Scholastik in der Unfreiheit des Denkens, in seiner Abhängigkeit von kirchlichen und wissenschaftlichen Auktoritäten, ihren tiefsten und allgemeinsten Grund hatten, so hat auch Melanchthon diese Unfreiheit noch nicht grundsätzlich überwunden. Wenn er von der Philosophie redet, denkt er zunächst an die alte Philosophie; wenn es sich darum handelt, den richtigen philosophischen Standpunkt zu finden, fällt ihm dieß mit der Frage zusammen, zu welcher von den philosophischen Schulen des Alterthums man sich halten, ob man Aristoteliker oder Stoiker, Epikureer oder Akademiker sein wolle; denn wie es sich gehöre, daß jedermann Bürger eines bestimmten, wohl eingerichteten Staats sei, so müsse, sagt er, auch jeder einer bestimmten und anständigen Schule angehören. Er selbst bekennt sich mit aller Entschiedenheit zu Aristoteles, mit welchem aber auch Plato, wie er glaubt, in den wichtigsten Punkten einverstanden ist. Bei ihm findet er die gesundesten Grundsätze und die richtigste Methode; ihm rühmt er auch nach, daß seine Lehren mit der göttlichen Offenbarung fast durchaus übereinstim-

1) Melanchthon's philosophische Schriften finden sich im 13. und 16. Band der Ausgabe von Bretschneider und Bindseil (Corpus Reformatorum ed. Bretschn.) Auf diese Ausgabe beziehen sich die nachfolgenden Verweisungen.

men. [1]) So weit dieß nicht der Fall ist, natürlich, läßt er ihn fallen; wie er denn überhaupt den Werth der Philosophie zwar nicht gering anschlägt, aber doch zugleich von der Wahrheit der Offenbarung und der Schwäche der menschlichen Vernunft viel zu fest überzeugt ist, um dieser gegen jene irgend eine Stimme einzuräumen. Der Glaube an das Dasein Gottes, an seine Einheit, seine Weisheit, seine Güte, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, an die göttliche Welterhaltung und Weltregierung, ist uns von der Natur eingepflanzt, und wir können diese Ueberzeugung durch alle jene Beweisgründe unterstützen, welche Melanchthon nach dem Vorgang der alten Philosophen in großer Zahl aufführt. Viel vollkommener ist aber freilich die Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung, welche uns die heilige Schrift mittheilt, und noch unwidersprechlicher das Zeugniß, welches die Wunder der heiligen Geschichte für sein Dasein ablegen (XIII, 198 ff.). Und dasselbe gilt auch von dem göttlichen Willen. Wir kennen diesen Willen bis zu einem gewissen Grade schon durch das Gesetz der Natur, die uns angeborenen sittlichen Begriffe; aber wir kennen ihn mittelst derselben eben nur als Gesetz; über den Rathschluß der Erlösung, die Bedingungen der Sündenvergebung, den Weg zur Seligkeit für den gefallenen Menschen kann uns nur das Evangelium unterrichten (XVI, 21. 168 f. 417 f. 534 f.). Eine gesunde Philosophie wird daher, wie Melanchthon glaubt, mit der Offenbarung zwar im allgemeinen in keinen Widerstreit kommen; sofern uns aber durch die letztere etwas mitgetheilt wird, was wir mit unsern Begriffen nicht zu vereinigen wissen, versteht es sich für ihn von selbst, daß wir auf diesen nicht zu fest bestehen dürfen; wie er z. B. in seiner Dialektik (XIII, 703) dem Satze: ein und dasselbe Individuum könne nicht aus disparaten Arten zusammengesetzt sein, die Einschränkung beifügt: nur auf die Person Christi finde diese sonst ausnahmslose Regel keine Anwendung. Melanchthon unterscheidet sich daher von der Scholastik nicht sowohl durch sein allgemeines wissenschaftliches Princip, als durch die nähere Bestimmung und Anwendung dieses Princips. Er stellt der scholastischen Auffassung des Aristoteles und Plato im Sinn des Humanismus eine richtigere, der scholastischen Dialektik ein einfacheres und geschmackvolleres Verfahren, der kirchlichen Ueberlieferung die Bibel, der mittelalterlichen Dogmatik die neue reformatorische entgegen. Aber

1) XIII, 656 f. 382. 520. 294 vgl. XI, 282 f.

darin trifft er mit den Scholastikern zusammen, daß es auch ihm nicht um eine durchaus unabhängige und reine, sondern nur um eine solche Philosophie zu thun ist, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach von den Alten entlehnt, von der positiven Religion bevormundet, in erster Reihe als Hülfswissenschaft für die Theologie gesucht wird.

Von diesem Standpunkt aus hat Melanchthon alle Theile der Philosophie nicht blos in Commentaren zu ciceronischen und aristotelischen Werken, sondern auch in selbständigen Darstellungen behandelt, welche bis in's 17. Jahrhundert hinein die stehenden Lehrbücher der deutsch-protestantischen Gelehrtenschulen und Universitäten gewesen sind, und welche sich einer solchen Verbreitung erfreuten, daß z. B. seine Dialektik zwischen 1520 und 1583 nicht weniger als 28 Auflagen erlebte. Es sind auch wirklich in ihrer Art vortreffliche Lehrschriften: wohlgeordnet, vollständig, gelehrt, von musterhafter Klarheit und eleganter Darstellung, durchweg auf das Bedürfniß des Unterrichts und die praktische Anwendung der wissenschaftlichen Lehren berechnet. Aber bahnbrechende Gedanken, neue Methoden, rücksichtslose wissenschaftliche Consequenz darf man darin nicht suchen. Melanchthon giebt in seiner Dialektik eine ausführliche und sorgfältige Darstellung der überlieferten, in der Hauptsache aristotelischen, Logik mit Einschluß der Kategorieenlehre, und er setzt in diesem Zusammenhang auch seine erkenntnißtheoretischen Ansichten auseinander. Alles unser Wissen entspringt, wie er sagt (XIII, 648. 143), aus drei Quellen, und es giebt demgemäß drei Kriterien der Wahrheit: die allgemeine Erfahrung, die angeborenen Begriffe oder Principien, und das logische Schlußverfahren. Aber bei der Erfahrung denkt er nicht an eine wissenschaftlich genaue, vollständige und kritisch gesichtete Beobachtung, wie sie später Baco, im Gegensatz zu dem herkömmlichen Verfahren, verlangt hat, sondern er versteht darunter nur im allgemeinen „diejenigen Thatsachen, über welche alle verständigen Leute einig sind"; und zu den angeborenen Principien und Grundsätzen rechnet er eine Menge von logischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen, theologischen und moralischen Ueberzeugungen von sehr verschiedenem Ursprung und sehr ungleicher Haltbarkeit. Die gleiche Sicherheit nimmt er aber, wie sich dieß von ihm nicht anders erwarten läßt, auch für alle geoffenbarten Wahrheiten in Anspruch, mögen nun diese der Vernunftwahrheit nur zur Bestätigung dienen, oder etwas neues zu ihr hinzufügen: wenn alles wäre, wie es sein sollte, sagt er, so würde

die Auferstehung des Leibes und die Ewigkeit der Höllenstrafen allen vernünftigen Geschöpfen ebenso unzweifelhaft feststehen, als der Satz, daß zwei mal vier acht ist. Fragen wir weiter nach den letzten Gründen der Dinge, so nennt Melanchthon (XIII, 293 f.) als solche theils mit Aristoteles die Materie, die Form und die Beraubung, theils mit Plato, welcher ihm in diesem Falle noch besser gefällt, Gott, die Materie und die Idee; er setzt nämlich voraus, daß diese beiden Lehrweisen einander nicht ausschließen, sondern nur ergänzen, und er weiß selbst den tiefgehenden Gegensatz der beiden Philosophen in Betreff der Ideen unschädlich zu machen und Plato mit seinem eigenen, wesentlich nominalistischen Standpunkt zu versöhnen, indem er behauptet (XIII, 520): jedes Wirkliche sei ein Einzelwesen, die Gattungs- und Artbegriffe haben kein Dasein außer dem Verstande; Plato sei aber auch weit entfernt, ihnen ein solches zuzuschreiben, er verstehe unter den Ideen dasselbe, wie Aristoteles unter den Formen, und keiner von beiden denke dabei an etwas anderes, als an die Bilder in der Seele, wenn auch Plato durch seine figürliche Redeweise zu dem Mißverständniß, als ob die Ideen etwas für sich bestehendes seien, Anlaß gegeben habe. An diese Erörterung schließt sich dann (XIII, 306 ff.) eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Ursachen an, welche nach vierzehnerlei Gesichtspunkten getheilt werden. Unser Theolog faßt unter denselben natürlich vor allen andern die göttliche Ursächlichkeit in's Auge und beginnt deßhalb seine Physik (XIII, 198), unter den zwei Titeln: von Gott und der Vorsehung, mit einem Abriß der natürlichen Theologie, der jedoch kaum etwas eigenthümliches bietet. Den Hauptinhalt dieser Schrift bildet aber eine Naturlehre und Naturbeschreibung, welche im Anschluß an Aristoteles die Physik, die Himmelskunde und die Lehre von den Elementen behandelt, ohne sich indessen in philosophischer oder in naturwissenschaftlicher Beziehung über den gewöhnlichen Standpunkt jener Zeit zu erheben. So ist Melanchthon z. B. nicht allein von dem Einfluß der Gestirne auf die natürlichen Anlagen und mittelbar auch auf die Schicksale der Menschen überzeugt, sondern er glaubt auch an anderweitige Vorbedeutungen, an weissagende Träume aller Art und an mancherlei Spuck, welchen der Teufel theils in den Gemüthern, theils in der Außenwelt treiben soll (XIII, 322 f. 335 ff. 350. ff. 99 f.); dagegen erscheint ihm die Lehre von der Bewegung der Erde, durch deren wissenschaftliche Begründung Copernicus eben damals der Reformator

der Aſtronomie geworden war [1]), ſo widerſinnig, daß er darüber voll Entrüſtung bemerkt (XIII, 216): ſolche Ungereimtheiten, im Widerſpruch mit dem Augenſchein und dem klaren Zeugniß der h. Schrift, öffentlich zu behaupten, ſei nicht wohlanſtändig und gebe ein ſchlechtes Beiſpiel. Hier bleibt er daher mit Ariſtoteles bei dem geocentriſchen Syſtem ſtehen, in deſſen näherer Ausführung er ſich an die bald nach Ariſtoteles aufgekommene Theorie der Epicykeln und Ekkentren hält. Um ſo entſchiedener bekämpft er allerdings, wie dieß die chriſtliche Theologie von jeher gethan hat, die Lehre dieſes Philoſophen von der Ewigkeit der Welt, indem er ihr nicht blos die Auktorität der Offenbarung entgegenhält, ſondern auch ihre Beweisgründe in eingehender Erörterung zu entkräften ſucht (XIII, 221 f. 376 f.). Sonſt aber treffen wir bei ihm faſt durchaus die ariſtoteliſche Naturlehre. Dem gleichen Führer folgt er auch in der Pſychologie. Melanchthon's Schrift von der Seele iſt eine Nachbildung der gleichnamigen ariſtoteliſchen; nur giebt er darin theils auch die von Ariſtoteles an anderen Orten behandelte Beſchreibung des menſchlichen Leibes, nach Maßgabe des damaligen Wiſſens, in aller Ausführlichkeit, theils verbindet er mit den ariſtoteliſchen Beſtimmungen einzelne abweichende Annahmen Galen's, theils widmet er den theologiſch wichtigen Fragen der Anthropologie ſeine beſondere Aufmerkſamkeit und verläßt die ariſtoteliſche Lehre an den Punkten, wo ſie ſich mit der chriſtlichen Dogmatik in einen zu auffallenden Widerſpruch ſetzt. Er definirt die Seele mit Ariſtoteles als die Entelechie oder die Lebensthätigkeit ihres Leibes; er unterſcheidet mit demſelben im Menſchen drei Seelen oder Seelenkräfte (denn er will ſich beide Auffaſſungen gefallen laſſen): die Pflanzenſeele, die Thierſeele und die vernünftige oder Menſchenſeele, indem er zugleich dieſe Unterſcheidung der platoniſchen von Begierde, Muth und Vernunft gleichſetzt; die beiden erſteren führt er auch auf das belebende Feuer oder den Lebensgeiſt zurück, welcher in der damaligen Anthropologie eine ſo große Rolle ſpielte, und von ihnen nimmt er an, daß ſie durch die Zeugung entſtehen, wogegen er in Betreff des vernünftigen Geiſtes ſich zwiſchen dieſer Annahme und der einer unmittelbaren göttlichen Schöpfung nicht

1) Melanchthon's Phyſik erſchien zuerſt 1549, Copernicus' Werk über die Bewegungen der Himmelskörper, auf welches er ſich darin öfters und in anderen Stücken mit entſchiedener Anerkennung bezieht, 1543.

entſcheidet. Auch im weiteren hält er ſich meiſt an Ariſtoteles; wenn er aber freilich (XIII, 147 f.) den „thätigen Verſtand“ dieſes Philoſophen auf die erfinderiſche Selbſtthätigkeit des Geiſtes, den „leidenden Verſtand“ auf die Auffaſſung des Gegebenen bezieht, kann er ſelbſt den Zweifel, ob dieß die eigentliche Meinung ſeines Meiſters ſei, nicht ganz unterdrücken. Von beſonderer Wichtigkeit ſind ihm zwei Punkte: die Unſterblichkeit und die Willensfreiheit. Die erſtere, bei Ariſtoteles bekanntlich unſicher genug, beweiſt er (XIII, 172 ff.) ausführlich theils mit Vernunftgründen, theils mit Ausſprüchen und Erzählungen der h. Schrift; unter den erſteren treten aber freilich neben den philoſophiſchen Beweiſen aus Plato und Xenophon auch die Geiſtererſcheinungen auf, von denen er ſowohl aus eigener als aus fremder Erfahrung zu ſprechen verſichert; und wenn er unter den letzteren die Auferſtehung Chriſti und die mit ihr verbundene Wiederbelebung anderer Todten voranſtellt, ſo taucht ihm nicht allein an der Geſchichtlichkeit dieſer Thatſachen ſelbſtverſtändlich nicht der leiſeſte Zweifel auf, ſondern die Einmiſchung ſolcher theologiſchen Elemente in eine philoſophiſche Unterſuchung ſtört ihn auch ſo wenig, daß er ſich a. a. O. ſogar in höchſt gemüthlichen Vermuthungen darüber ergeht, welche Perſonen wohl mit Chriſtus auferſtanden ſeien, und wie Eva und andere alte Matronen bei dieſer Gelegenheit die Maria beſucht und ihr von der Vorzeit erzählt haben mögen. Ebenſo wichtig, wie die Unſterblichkeit, iſt ihm die Willensfreiheit. Er vertheidigt dieſelbe gegen den philoſophiſchen wie gegen den theologiſchen Determiniſmus mit Gewandtheit (XIII, 157 f. XVI, 42 f. 189 f.); aber neue Geſichtspunkte hat er der ſchon im ſpäteren Alterthum ſo viel verhandelten Frage nicht abzugewinnen vermocht, und die Schwierigkeiten, in welche ihn die proteſtantiſche Lehre von der Erbſünde bei dieſen Unterſuchungen verwickelt, weiß er mit dem Satze, daß dem Menſchen auch nach dem Falle nicht blos in Beziehung auf die äußerliche Erfüllung des göttlichen Willens, ſondern auch in Bezug auf die innere Annahme oder Verſchmähung der göttlichen Gnade eine gewiſſe Freiheit übrig geblieben ſei, nur ſehr ungenügend zu löſen.

Eine ähnliche Verbindung von theologiſchen und philoſophiſchen Geſichtspunkten läßt ſich auch in Melanchthon's Ethik bemerken. Das Sittengeſetz fällt ihm mit dem göttlichen Willen, die Tugend mit der Gotteserkenntniß und dem Gehorſam gegen Gott zuſammen; und da nun Gott ſeinen Willen als Geſetz geoffenbart hat, ſo iſt ihm dieſes geoffenbarte Geſetz die

vollkommenste Darstellung der sittlichen Verpflichtungen, und wo er eine Uebersicht über die ganze Tugendlehre geben will (XVI, 60 f. 214 f.), legt er hiefür die zehen Gebote zu Grunde. Noch mehr hat er aber doch für seine Ethik Aristoteles und anderen alten Schriftstellern zu verdanken, und dieselben sind es auch, an welche sich seine Rechts- und Staatslehre zunächst anschließt. Die bemerkenswerthesten Züge der letzteren liegen in seinen Bestimmungen über das natürliche und das positive Recht, und über Staat und Kirche. Das natürliche Recht umfaßt die angeborenen sittlichen Grundsätze und alles, was sich aus ihnen durch bündige Schlüsse ableiten läßt; das positive Recht die Bestimmungen, welche die Staatsgewalt zu denselben hinzufügt. Jenes gründet sich hinsichtlich der Pflichten gegen Gott auf die Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer, hinsichtlich der Pflichten gegen die Nebenmenschen auf das Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft; dieses auf die besonderen Umstände, welche diese oder jene Einrichtung als zweckmäßig erscheinen lassen. Jenes ist daher unveränderlich, dieses kann mit den Umständen wechseln. Doch giebt Melanchthon zu, daß auch solche Bestimmungen, welche an sich aus den Grundsätzen des natürlichen Rechts folgen würden, aus besonderen, in den thatsächlichen Verhältnissen begründeten Rücksichten mit andern vertauscht werden können. So wäre z. B. an sich die Gütergemeinschaft naturgemäßer, aber durch die Sünde sei das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; das Zinsennehmen (worüber näheres XVI, 128 ff. 248 f.) sei an sich zu mißbilligen, aber weil man es nicht ganz habe verhindern können, habe man sich mit der Beschränkung des Zinsfußes begnügt. Die Polygamie, an sich naturwidrig, habe Gott aus besonderen Gründen bei den Israeliten geduldet (XVI, 70 f. 227 f.). Die Staatsgewalt selbst, von der alles positive Recht ausgeht, ist nach Melanchthon von Gott unmittelbar und ausdrücklich eingesetzt, und er gründet auf diesen ihren Ursprung die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit; aber doch will er den Widerstand gegen dieselbe nicht unter allen Umständen verbieten, und im Nothfall selbst den Tyrannenmord zulassen. Ihre Aufgabe besteht in der Erhaltung der Zucht und des Friedens; und da nun zur guten Zucht auch das gehört, daß keine Handlungen geduldet werden, welche den Pflichten gegen Gott widerstreiten, da ferner die Obrigkeit in jeder Beziehung für das Wohl ihrer Unterthanen zu sorgen hat, so ist sie verpflichtet, den wahren Glauben zu fördern und zu schützen, kirchliche Mißbräuche abzustellen, Ketzereien zu verbieten

und zu bestrafen, den Götzendienst und andere dem göttlichen Gesetz widerstreitende Dinge zu untersagen. Wenn dagegen umgekehrt von kirchlicher Seite der Anspruch auf Beherrschung der Staaten gemacht wird, so findet dieß der Reformator durchaus verwerflich; und wenn die Obrigkeit Dinge gebietet, welche wider Gottes Gebot und das Gewissen gehen, so erinnert auch er sich des Spruches, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen. Wird vollends von einer Regierung verlangt, daß sie zur Unterdrückung der reinen Lehre ihren Beistand leihe oder ihre Zustimmung gebe, so ist es Melanchthon unzweifelhaft, daß sie sich durch Erfüllung dieses Verlangens, und wenn es auch ihr gesetzlicher Oberherr (der Kaiser) stellte, einer schweren Pflichtverletzung schuldig machen würde [1]).

Es wird keiner weiteren Belege bedürfen, um zu erkennen, wie weit Melanchthon trotz der großen Verdienste, welche er sich auch um den philosophischen Unterricht unläugbar erworben hat, doch von einer reinen und selbständigen Philosophie noch entfernt war, und wie wenig eine solche auch nur in seiner Absicht lag. Das gleiche gilt aber, im großen und ganzen genommen, von der deutschen Philosophie überhaupt bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts herab. Die herrschende Richtung derselben war die von Melanchthon, dem „Lehrer Deutschlands", angegebene. Das aristotelische System soll die Grundlage alles philosophischen Unterrichts sein, und die Unterschiede unter den einzelnen Philosophen liegen, was die große Mehrzahl derselben betrifft, alle innerhalb dieser ihrer gemeinsamen Voraussetzung. Sie alle wollen Aristoteliker sein, wenn sie auch ihren Aristoteles nicht alle gleich richtig auffassen, und sich zu demselben bald eine freiere bald eine unselbständigere Stellung geben, anderweitigen Elementen bald einen größeren bald einen geringeren Zutritt verstatten, in der Darstellung seiner Lehre bald einem einfacheren bald einem verwickelteren Verfahren den Vorzug geben. Ebenso sind aber auch alle darüber einig, daß jede philosophische Ueberzeugung der göttlichen Offenbarung untergeordnet sei, und ihr unter keinen Umständen widersprechen dürfe. Es ist also schließlich doch nur eine gemilderte Scholastik, um welche es diesen protestantischen Philosophen, wie schon ihrem Vorbild Melanchthon, zu thun ist; und auch der mittelalterlichen Scholastik kamen sie immer näher, und neben Ari-

1) Man vgl. zu dem obigen XVI, 86—124. 241—248. 469 f.

stoteles und Plato begannen sie auch jene wieder eifriger zu studiren, seit sich ihnen durch die endlosen Streitigkeiten der protestantischen Theologen unter einander und mit den Katholiken das Bedürfniß jener genaueren Definitionen und Distinktionen, jener ausgebildeten Terminologie und jenes dialektischen Verfahrens aufdrängte, welches die protestantische Orthodoxie auf die Dauer so wenig, wie die katholische, zur Vertheidigung und Darstellung von Dogmen entbehren konnte, deren Grundlagen sie nicht zu prüfen, deren Ursprung sie nicht unbefangen zu untersuchen, deren Widersprüche sie sich nicht zu gestehen wagte. In diesem Geiste wurde der philosophische Unterricht auf den deutsch-protestantischen Hochschulen fast ohne Ausnahme behandelt. So in Wittenberg, wo Melanchthon selbst, in Leipzig, wo sein Freund Joachim Camerarius zum Studium des Aristoteles den Grund legte, während unter ihren Nachfolgern dort Jakob Martini (1570—1649), hier Simon Simonius (1570 f.) und Jakob Thomasius (1622—1684) am meisten hervorragen; in Altorf, dessen Universität unter der unmittelbaren Betheiligung von Camerarius und Melanchthon gegründet wurde; in Rostock, wohin Melanchthon seinen Schüler David Chyträus empfahl; in Helmstädt, dessen Statuten, von Chyträus mitverfaßt (1576), die aristotelischen Schriften und Lehrbücher Melanchthon's als Grundlage für den philosophischen Unterricht ausdrücklich vorschrieben; in Tübingen, wo uns in Jakob Schegk einer von den ausgezeichnetsten Aristotelikern des 16. Jahrhunderts begegnet; in Straßburg, welchem nach Petrus Martyr Vermigli's, Hieronymus Zanchi's und Johann Sturm's Vorgang Johann Ludwig Havenreuter (1548—1618) mit großem Ruhme die aristotelischen Schriften erklärte; in Jena, welches längere Zeit an Viktorin Strigel einen in der Philosophie und Theologie gleich thätigen treuen Schüler Melanchthon's, später an Daniel Stahl (gest. 1656) und Paul Slevogt (1595—1655) zwei geachtete Lehrer der aristotelisch-scholastischen Philosophie hatte; in Königsberg, dessen Universität 1544 unter der Leitung von Melanchthon's Schwiegersohn Georg Sabinus gestiftet worden war; in Giessen, wo bald nach der Gründung der Universität (1607) Christoph Scheibel als Aristoteliker in Ansehen stand. Auf vielen von diesen Anstalten bestanden eigene Lehrstühle für die Erklärung der aristotelischen Schriften, deren es z. B. in Helmstädt zwei, auf den beiden churſächsischen Universitäten

seit 1577 sogar vier waren; indessen bedurfte es dessen kaum, um das Uebergewicht des Aristoteles über alle andern Philosophen zu begründen, da man sich auch in den systematischen Vorträgen durchaus an Aristoteles und die neueren Aristoteliker, besonders Melanchthon, zu halten pflegte, und abweichende Lehrweisen, wie die der Ramisten, und später die cartesianische, nicht selten durch die Universitätsstatuten oder durch landesherrliche und akademische Verordnungen geradezu verboten wurden. Unter den Männern, welche sich als Lehrer der aristotelischen Philosophie hervorthaten, gelten für die bedeutendsten neben Melanchthon: der obengenannte Arzt und Philosoph Jakob Schegk (1511—1587); der Schweizer Philipp Scherb, einer der strengeren Aristoteliker, welcher 1605 als Professor in Altorf gestorben ist; Scherb's Schüler und Nachfolger, der Nürnberger Ernst Soner (1572—1612), den seine Dialektik dem Socinianismus in die Arme geführt hat, und dessen Mitschüler Michael Piccart (1574—1620), welcher gleichfalls aus Nürnberg stammte und Professor in Altorf war. Ferner Cornelius Martini (1568—1621) aus Antwerpen, welcher während einer fast dreißigjährigen höchst erfolgreichen Lehrthätigkeit in Helmstädt der eigentliche Begründer des dortigen Aristotelismus geworden ist; sein Lieblingsschüler und Nachfolger Konrad Hornejus (1590–1649); der Theolog Georg Calixtus (1586–1656), der Melanchthon des 17. Jahrhunderts, und der große Polyhistor Hermann Conring (1606—1682), die berühmtesten aller helmstädtischen Lehrer; auch sie waren von Cornelius Martini in die aristotelische Philosophie eingeführt worden, und wenn auch Conring dieselbe in freierem Geist auffaßte, und sie namentlich nach der Seite des Naturrechts durch eigene Untersuchungen zu ergänzen bestrebt war, so waren doch beide entschiedene Aristoteliker und Gegner der Neuerungen, durch welche Ramus und später Descartes die Herrschaft ihrer Schule bedrohten. Zeitgenossen Conring's sind die beiden königsberger Professoren Christian Dreier (1610—1688) und sein Schüler Melchior Zeidler (1630—1686), und der Leipziger Jakob Thomasius (s. o. S. 34), der Vater von Christian Thomasius, welcher auch Leibniz zum Schüler hatte, und von diesem sowohl wegen der Schärfe seines Denkens als wegen dem Umfang seines geschichtlichen Wissens in hohem Grade geschätzt wurde. Selbst unter diesen in ihrer Zeit hervorragenden Gelehrten ist aber doch kein einziger, welcher die philosophische Forschung auf einen neuen Weg zu führen und sich von der Ueberlieferung

der Schule zu einer wirklich freien, voraussetzungslosen Betrachtung der Dinge zu erheben vermocht hätte. An Aristoteles und Melanchthon halten sich auch jene Rechtslehrer, welche man in neuerer Zeit neben dem Dänen Nikolaus Hemming und dem Italiener Albericus Gentilis als Vorläufer des Hugo Grotius bezeichnet hat: der Marburger Jurist Johann Oldendorp aus Hamburg (um 1480—1561) und der leipziger Professor Benedikt Winkler (gest. 1648). Beide wollen die Rechtswissenschaft auf das Recht der Natur und der Vernunft gründen. Aber doch kann man nicht sagen, daß sie hiebei sehr tief gedrungen seien. Oldendorp sieht in dem bürgerlichen Recht mit Melanchthon eine nähere Bestimmung des natürlichen Gesetzes, welche sich nach Wahrscheinlichkeitsgründen richtet und je nach der Staatsverfassung und den Umständen verschieden ausfällt; deren Werth und Berechtigung daher von ihrer Uebereinstimmung mit dem Naturgesetz abhängt. Das natürliche Recht leitet er zwar von der Vernunft ab, sofern die Kenntniß desselben allen Menschen von Natur eingepflanzt sei; weil aber die menschliche Vernunft durch den Sündenfall verdorben und geschwächt ist, so will er als die unbedingt zuverläßige Urkunde desselben schließlich doch nur die göttliche Offenbarung und insbesondere die zehen Gebote betrachten wissen, an welche er denn auch die nähere Darlegung seines Inhalts anknüpft. Von dem gleichen allgemeinen Standpunkt geht aber auch noch Winkler aus, dessen „Principien des Rechts“ (1615) wohl als das bedeutendste naturrechtliche Werk vor Grotius zu betrachten sind. So verständig, rein und würdig die Grundsätze sind, welche uns aus dieser Schrift entgegentreten, so viele Anerkennung die Entschiedenheit verdient, mit der Winkler darauf dringt, daß alles positive Recht auf das Recht der Natur und alle positive Rechtswissenschaft auf die Kenntniß des Naturrechts gegründet werde, so leidet doch seine Darstellung an dem doppelten Mangel, daß er das Recht als solches von der Religion und der Sittlichkeit, und die philosophische Rechtslehre von der Theologie nicht scharf genug unterscheidet. Die Quelle alles Rechts ist, wie er ausführt, das göttliche Gesetz. Dieses Gesetz war dem Menschen ursprünglich in seiner Vernunft geoffenbart; und wenn es der sündige Mensch freilich mit seiner Vernunft allein nur unvollkommen erkennt, so ist es dafür rein und vollständig in der h. Schrift, und namentlich in dem Dekalog verkündigt, den auch Winkler als einen Abriß des Naturrechts seiner Darstellung desselben zu Grunde legt; und es wird deßhalb auch wohl

geradezu behauptet: die ganze Rechtswissenschaft stehe im Dienste der Theologie, weil diese es sei, welche uns über den Willen Gottes belehre. Seinem Inhalt nach umfaßt das Rechtsgesetz alle Pflichten gegen Gott und die Menschen. Diese Pflichten, in ihrer vollen Reinheit gedacht, so wie sie von den ersten Menschen vor dem Sündenfall und später von Christus erfüllt wurden, bilden das ursprüngliche Naturrecht; jenes ewige Recht, welches für alle Menschen gleichsehr gilt, und so unwandelbar ist, daß es auch von Gott nicht abgeändert werden kann, da es mit seinem unveränderlichen Willen selbst zusammenfällt. Alle Bestimmungen dieses Rechts fassen sich in der Forderung einer unbeschränkten, uneigennützigen Gottes- und Nächstenliebe zusammen. Würde diese Forderung von allen erfüllt, so wäre kein weiteres Gesetz nöthig; da dieß aber in Folge der Sünde nicht der Fall ist, so kommt zu dem ursprünglichen Naturrecht eine zweite Reihe von Rechtsbestimmungen hinzu, welche den Zweck haben, jenes in einer zu Sünde und Irrthum geneigten Welt zu erhalten und zu schützen. Auch diese Bestimmungen gründen sich auf die Bedürfnisse und Anforderungen der menschlichen Natur, nur daß dieß nicht mehr die ursprüngliche ist, so wie sie vor dem Fall war, sondern die jetzige, und sie sind aus diesem Grunde ebenfalls überall anerkannt, wenn ihnen auch nicht alle gleich vollkommen nachkommen. Winkler nennt deßhalb dieses „spätere Naturrecht" auch das Völkerrecht (jus gentium), und er rechnet zu demselben alle allgemeinen Bestimmungen über Privateigenthum, Verträge, gewaltsamen Rechtsschutz, Kriege, Bestrafung von Verbrechen u. s. w. Auch dieses Recht ist, als Gesetz für die Menschen, so wie sie jetzt sind, unveränderlich und für die Staatsgewalt unbedingt bindend. Ein bloßes Mittel zum Schutze dieses doppelten Naturrechts ist das bürgerliche Recht, welches aus den Bedürfnissen einer bestimmten Gesellschaft entsprungen mit den Umständen und Verhältnissen wechseln kann; es verpflichtet daher nur dann, wenn es dem natürlichen Rechte nicht widerstreitet. Die Gesellschaft selbst leitet Winkler in letzter Beziehung aus der geselligen Natur des Menschen her, indem er nach aristotelischem Vorgange zeigt, wie sich aus dieser zuerst die Familie und dann weiter die Gemeinde und der Staat entwickeln. Er stellt jedoch nicht allein hier keine neuen Gesichtspunkte auf, sondern auch die für ihn näher liegende Aufgabe, den Inhalt des natürlichen Rechts aus der Natur des Menschen abzuleiten, nimmt er nicht ernstlich in Angriff. Er ist einer von den

selbständigsten Schülern und achtungswerthesten Vertretern der damaligen melanchthonisch-aristotelischen Philosophie, aber der Gedanke, auch nur für das engere Gebiet des Naturrechts eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, liegt ihm ferne.

Indessen hatte aber außerhalb Deutschlands eine philosophische Entwicklung begonnen, welche auch an der deutschen Wissenschaft nicht spurlos vorübergieng. Schon im 16. Jahrhundert läßt sich dieser Einfluß wahrnehmen. Die italienischen Philosophen dieser Zeit (s. o. S. 5) fanden zwar in Deutschland, trotz Bruno's mehrjähriger Anwesenheit in diesem Lande, wenig Beachtung und noch weniger Zustimmung. Dagegen wurde der lebhafte Widerspruch, welchen der Franzose Petrus Ramus (dela Ramée 1515—1572 s. o. S. 6) gegen Aristoteles wie gegen die Scholastik erhob, auch hier von vielen mit Beifall begrüßt. Dieser muthige und talentvolle Mann hatte es auf eine allgemeine Reform der Wissenschaften abgesehen, welche durch eine Verbesserung des ganzen Verfahrens erreicht werden sollte. Das größte Hinderniß des wissenschaftlichen Fortschritts liegt, wie er glaubt, in der Herrschaft der aristotelisch-scholastischen Dialektik. Schon Aristoteles selbst hat die Methodologie nicht einfach, klar und geordnet genug behandelt, er hat sie mit unnützen Spitzfindigkeiten, ungereimten und unfruchtbaren Regeln überladen; unter den Händen seiner Nachfolger ist sie dann vollends entartet. Diesen Götzen zu stürzen, eine naturgemäßere, einfachere, praktischere Behandlung der Wissenschaft zu begründen, ist die Aufgabe, welcher Ramus sein Leben widmete, welche er mit begeisterter Hingebung, dabei aber allerdings auch, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, mit leidenschaftlicher Heftigkeit verfolgte. In der Wirklichkeit war er nun freilich dieser Aufgabe nicht in dem Maße gewachsen, wie er selbst sich dieß zutraute. Seine Urtheile über Aristoteles sind voll Ungerechtigkeit und Uebertreibung, und anfangs besonders unterscheidet er viel zu wenig zwischen der ursprünglichen aristotelischen Lehre und dem, was die Scholastik aus ihr gemacht hatte. Seine Verbesserungsvorschläge enthalten zwar manchen gesunden und treffenden Gedanken, und machen auf manchen von der damaligen Logik vernachläßigten Punkt aufmerksam; aber sein ganzer Standpunkt ist mehr der des Humanisten, als des Philosophen, es ist ihm mehr um eine klare, wohlgeordnete und geschmackvolle Darstellung, als um eine gründliche Erforschung der Gegenstände zu thun: wenn er das wissenschaftliche Verfahren auf die Beobachtung des natür-

lichen Vernunftgebrauchs gründen will, so hält er sich doch hiebei viel zu sehr auf der Oberfläche; statt einer gründlichen Zergliederung der Denkthätigkeit und einer genauen Bestimmung ihrer Gesetze eilt er zu den logisch-rhetorischen Regeln und Beispielen, und statt vor allem nach dem Ursprung und der Wahrheit unserer Begriffe zu fragen, begnügt er sich, mit Plato ein demonstratives Verfahren zu empfehlen, welches mit allgemeinen Begriffsbestimmungen beginnen und von da aus mittelst fortgesetzter Eintheilung zum Besondern herabführen soll. Er selbst hat es unternommen, alle Wissenschaften nach seiner Methode zu bearbeiten; indessen beweist schon dieses Unternehmen, daß er nicht allein seine eigene Kraft stark überschätzte, sondern daß er es auch mit der Aufgabe und den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Untersuchung viel zu leicht nahm; und was er davon ausgeführt hat, das zeigt zwar immerhin einen offenen Kopf, einen gesunden Verstand, einen gewandten, vorurtheilsfreien Geist, aber um die Philosophie wirklich auf neue Wege zu führen, hätten ihre Probleme viel schärfer erfaßt und viel eindringender untersucht werden müssen. Wenn er nichtsdestoweniger auf seine Zeit und die Folgezeit einen erheblichen Einfluß ausgeübt hat, so hat er diesen Erfolg nicht sowohl der Tiefe und Eigenthümlichkeit seiner Gedanken, als der Unabhängigkeit seines wissenschaftlichen Charakters, dem Feuer und der Beharrlichkeit zu verdanken, mit der er die Freiheit der Wissenschaft verfocht, der Auktorität das Recht der eigenen Ueberzeugung, dem Herkommen der Schule die Vernunft entgegenstellte, die unverstandenen Formeln und unfruchtbaren Spitzfindigkeiten bekämpfte, auf klare Begriffe, geordnete und gemeinverständliche Darstellung drang.

In Deutschland verbreitete sich die Lehre des Ramus, von einflußreichen Gelehrten wie Johann Sturm in Straßburg und selbst David Chyträus (s. o. S. 34) empfohlen, nicht blos durch die Schriften ihres Urhebers, sondern auch durch die Schüler, welche ihn in Paris aufgesucht hatten, und die Freunde, welche er sich während eines längeren Aufenthalts in Süddeutschland und der Schweiz (1568—1570) erworben hatte; zu den philosophischen Lehrstühlen freilich hatte man ihm sowohl in Heidelberg als in Straßburg den Zutritt versagt. Unter den Männern, welche sich hier als „Ramisten" bekannt gemacht haben [1]), wirkten besonders zwei persönliche Schüler des französischen

1) Ein Verzeichniß derselben giebt Bruder Hist. crit. philos. IV, b, 576 f.; von ihm scheint Waddington (Ramus. Par. 1855. S. 392 f.) seine Angaben ent-

Philosophen, Thomas Freigius aus Freiburg i. Br., welcher 1576—1582 Professor in Altorf war (er starb 1583), und Franz Fabricius (gest. 1573), der vieljährige Vorstand des Düsseldorfer Gymnasiums, mit Erfolg für die Lehre ihres Meisters; und noch vor dem Ende des 16. Jahrhunderts hatte diese trotz der lebhaften Angriffe, denen sie von Seiten der Aristoteliker ausgesetzt war, und trotz der Verbote, welche da und dort gegen sie ergiengen [1]), auf der Mehrzahl der deutsch-protestantischen Hochschulen Eingang gefunden. Auch solche, die aller Philosophie und allem Vernunftgebrauch in Glaubenssachen grundsätzlich feind waren, wie der bekannte Helmstädter Theolog Daniel Hoffmann (um 1600), glaubten wohl an ihr einen Bundesgenossen zu haben. Aber doch vermochte sie die herrschende aristotelisch-scholastische Strömung nicht zu überwältigen, und ebensowenig haben ihre Vertreter durch den inneren Werth ihrer Werke eine tiefere Spur in der Geschichte der deutschen Philosophie zurückgelassen. Neben den entschiedenen Ramisten gab es auch Philosophen, welche die Dialektik des Ramus mit der aristotelischen Logik zu verbinden und diese durch jene zu verbessern suchten; der angesehenste von diesen „Semi-Ramisten", die es aber natürlich mit den beiden streitenden Theilen verdarben, ist der Marburger Professor Rudolph Goclenius (1547—1628).

Mit Ramus begegnete sich in einem leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Peripatetiker seiner Zeit der Mömpelgarder Nikolaus Taurellus (1547—1606), welcher seit 1580, zugleich mit dem Aristoteliker Scherb, in Altorf Lehrer der Medicin und der Philosophie war; und es scheint auch wirklich, daß der Vorgang des Ramus auf die freiere Stellung Einfluß gehabt hat, welche er, der Schüler Jakob Schegk's, in der Folge gegen Aristoteles einnahm. Doch galten seine Angriffe weniger dem Stifter als den damaligen Vertretern der peripatetischen Lehre, und namentlich den italienischen Peripatetikern Andreas Cäsalpinus (1519—1603) und Franz Piccolomini (1520—1604); und was er an ihnen, und zum Theil auch an Aristoteles selbst, zu tadeln fand, das betraf nicht die Grundlagen des Systems und das ganze

---

lehnt zu haben, der aber stark übertreibt, wenn er sagt, die philosophischen Lehrstühle auf den protestantischen Universitäten seien momentan fast alle mit Ramisten besetzt gewesen.

1) So z. B. in Leipzig, wo 1591 Joh. Cramer wegen seines Ramismus abgesetzt, und in Helmstädt, wo die Lehre des Ramus 1597 verboten wurde.

wissenschaftliche Verfahren, sondern mehr nur einzelne Lehrbestimmungen, welche ihm irrig und gefährlich zu sein schienen. Er hatte es also nicht auf eine vollständige Verdrängung der herrschenden aristotelischen Lehre, sondern theils nur auf eine Reinigung derselben von späteren Zuthaten, theils auf eine Verbesserung im einzelnen abgesehen. Für die letztere geht er nun hauptsächlich von theologischen Gesichtspunkten aus. Für einen Lutheraner aus der Zeit der Concordienformel stellt er sich allerdings den Auktoritäten in der Philosophie frei genug entgegen; er ist ferner überzeugt, daß der menschlichen Vernunft auch nach dem Sündenfall noch die Fähigkeit geblieben sei, nicht allein die äußere Natur und sich selbst, sondern auch die Wahrheiten der natürlichen Theologie ohne höhere Beihülfe zu erkennen; und er gab theils durch diese Behauptung, theils durch seine deistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und der Welt und durch andere von der geltenden Dogmatik abweichende Sätze den Orthodoxen seiner Kirche keinen kleinen Anstoß. Aber doch geht seine wissenschaftliche Unabhängigkeit nicht so weit, daß er eine in jeder Beziehung auf eigenen Füßen stehende, von allen dogmatischen Voraussetzungen freie Philosophie zu fordern wagte. Im Gegentheil: gerade das ist seine Hauptbeschwerde gegen die Scholastiker und ihre Nachfolger, daß sie den heidnischen Philosophemen zu vielen Zutritt verstattet, daß sie auch solches aus der aristotelischen Lehre aufgenommen oder abgeleitet haben, was der christlichen Weltansicht widerstreite. Dahin rechnet Taurellus besonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, die aristotelischen Bestimmungen in Betreff der Unsterblichkeit, die Behauptung, daß das Erkennen, und nicht vielmehr die Liebe zu Gott, die höchste Bestimmung des Menschen sei, die Vernachläßigung der teleologischen Naturerklärung, welche er Aristoteles vorwirft, während er zugleich in der Physik der Atomenlehre vor der seinigen den Vorzug giebt. Er seinerseits will ein christlicher Philosoph sein; er weiß sich nicht in die Zumuthung zu finden, daß wir Christus mit dem Herzen, Aristoteles mit dem Kopfe anbeten sollen; und je fester er überzeugt ist, daß die Philosophie die unerläßliche Vorbereitung der Theologie sei, um so weniger kann er zugeben, daß dieselbe eine Richtung einschlage, welche mit dieser ihrer Bestimmung unverträglich wäre. Die Philosophie soll uns, wie er glaubt, über das Dasein und die Eigenschaften Gottes und seine allgemeinen Anforderungen an den Menschen belehren; erst wenn wir uns überzeugt

haben, daß wir diesen Anforderungen nicht genügen können, werden wir uns an die Theologie wenden, um von ihr über die außerordentlichen Veranstaltungen Aufschluß zu erhalten, durch die uns Gott zur Seligkeit führen will. Jene erkennt die ewigen und nothwendigen Wahrheiten, diese den nicht nothwendigen Willen Gottes, von welchem wir nur durch Offenbarung etwas erfahren können. Dieß ist doch im wesentlichen derselbe Standpunkt, den wir schon bei Melanchthon getroffen haben; und wenn auch Taurellus Aristoteles immerhin selbständiger, als jener, gegenübertritt, so ist doch dieser Unterschied nicht sehr erheblich, und von einer reinen und voraussetzungslosen Philosophie ist der eine fast ebenso weit entfernt, wie der andere.

Ein weit gründlicherer und durchgreifenderer Bruch mit der Scholastik erfolgte seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der englischen und französischen Philosophie. Der erste, welcher denselben mit voller grundsätzlicher Klarheit vollzogen hat, ist der berühmte englische Philosoph und Staatsmann Franz Baco von Verulam (1561—1626). Er zuerst sprach es aus, daß zur Verbesserung der wissenschaftlichen Zustände eine vollständige Veränderung des bisherigen Standpunkts und Verfahrens nothwendig sei, daß ein neuer Continent für die Philosophie entdeckt werden müsse. Er erkannte den Grundfehler der bisherigen Wissenschaft darin, daß sie sich zu den höchsten Principien, den allgemeinsten Ursachen und Gesetzen erheben wolle, ehe der Boden gesichert sei, auf dem sie stehe; daß sie statt einer wirklichen, sorgfältig geprüften und beglaubigten Erfahrung sich auf bloße Gerüchte über fremde Erfahrungen, auf ungeprüfte Ueberlieferungen verlasse, und statt eines methodischen und stufenweisen Fortgangs vom Einzelnen zum Allgemeinen aus wenigen unvollständig untersuchten Fällen sofort die weitgreifendsten Folgerungen ableite. Er stellte daher dem scholastischen Rationalismus die Erfahrung, als die einzige Grundlage der Wissenschaft, der Dialektik und Demonstration das inductive Verfahren entgegen, welches die leitenden Begriffe und Grundsätze selbst erst feststellen soll, die jene ohne genauere Untersuchung für ihre Ableitungen voraussetzt; und wenn seine Beschreibung dieses Verfahrens allerdings noch mangelhaft ist, so hat sie doch das große Verdienst, daß sie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit hinwies, die Erfahrungen zu prüfen, die Thatsachen nicht allein vollständiger zu sammeln, sondern auch ihrem Werthe nach genauer zu würdigen, die Beobachtungen durch umfassende Versuche zu ergänzen,

in den Schlüssen aus den Thatsachen Schritt für Schritt vorwärts zu gehen. Wiewohl ferner Baco weder selbst naturwissenschaftliche Entdeckungen gemacht, noch die eines Copernicus, Gilbert und Galilei zu würdigen gewußt hat, so ist er doch von dem naturwissenschaftlichen Interesse seines Jahrhunderts lebhaft genug ergriffen, um die Wiedergeburt der Philosophie, die er verlangt, in erster Reihe von der Naturforschung zu erwarten; und wenn er es aus Vorsicht oder aus Gleichgültigkeit unterlassen hat, die theologischen Folgesätze seines Empirismus zu ziehen, und auch auf diesem Gebiete zu verwerfen, was mit der Erfahrung nicht übereinstimmt und sich aus natürlichen Ursachen nicht erklären läßt, so wehrt er dagegen alle Einmischung theologischer Gesichtspunkte in die Naturwissenschaft ab, er beseitigt alle teleologische und alle blos metaphysische Erklärung der Naturerscheinungen, er will die Naturphilosophie streng auf die Erforschung der Thatsachen und die Aufsuchung der materiellen und wirkenden Ursachen, kurz auf diejenigen Untersuchungen beschränken, welche uns mit der wirklichen Welt bekannt machen und unsere Macht über die Natur erweitern. Die grundsätzliche Lossagung von der Scholastik, die Zurückführung aller Wissenschaft auf die Erfahrung, die Forderung einer methodischen Induction und einer rein physikalischen Naturbetrachtung, dieß sind die Punkte, auf denen Baco's Bedeutung für die Geschichte der neueren Philosophie im wesentlichen beruht.

Baco's Empirismus wurde durch Thomas Hobbes (1588—1679) zum Sensualismus und Materialismus fortgebildet, und zugleich wurde von ihm aus diesem Standpunkt ein politisches und theologisches System abgeleitet, welches durch seine Schroffheit und seine Uebertreibungen, wie durch seine Folgerichtigkeit und Originalität, zur schärfsten Prüfung der Voraussetzungen aufforderte, die zu so auffallenden und anstößigen Folgerungen geführt hatten. In seinem Urtheil über die Zeitphilosophie, in der Forderung, daß alles Wissen auf die Erfahrung gegründet werde, ist Hobbes mit Baco einverstanden. Aber wenn schon dieser hiebei vorzugsweise an die äußere Wahrnehmung gedacht hatte, so erklärt jener noch bestimmter die sinnliche Empfindung für die einzige Quelle aller unserer Vorstellungen, und er sucht bereits in ähnlicher Weise, wie später ein Condillac und Holbach, zu zeigen, wie aus den Empfindungen die Vorstellungen, die Erinnerungen, die Gedanken auf mechanischem Weg entstehen. Aus dieser sensualistischen Erkenntnißtheorie zieht dann weiter schon Hobbes gleichzeitig die beiden Folgerungen, welche im

18. Jahrhundert in den zwei aus Locke's Empiriſmus hervorgegangenen Schulen, der engliſchen und der franzöſiſchen, getrennt hervortreten, die des Skepticiſmus und des Materialiſmus. Einerſeits bemerkt er, die Wahrnehmung liefere uns immer nur ſubjektive Vorſtellungen, von denen wir durchaus nicht annehmen können, daß ſie uns von den objektiven Eigenſchaften der Dinge ein treues Bild geben; die Schlüſſe von den bisherigen Erfahrungen auf die zukünftigen ſeien unſicher; das mathematiſche Verfahren, welches eigentlich allein ein ſtreng wiſſenſchaftliches wäre, ſei außer der Mathematik ſelbſt nur in der Ethik und Politik anwendbar, für die Erkenntniß der wirklichen Welt dagegen ſeien wir auf Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe aus der Erfahrung beſchränkt. Andererſeits aber läßt ſich doch Hobbes durch dieſe Bedenken nicht abhalten, ſich eine ganz beſtimmte dogmatiſche Weltanſicht zu bilden, und dieſe kann bei einem ſo folgerichtigen Denker nicht anders, als materialiſtiſch, ausfallen. „Real" und „körperlich" ſind für ihn gleichbedeutende Begriffe. Auch der Geiſt iſt (wie bei den Stoikern) nur ein Name für eine gewiſſe Art von Körpern. Selbſt die Gottheit ſoll ein ſolcher körperlicher Geiſt ſein. Körper wirken aber auf einander nur mechaniſch. Hobbes kennt daher keine andern, als mechaniſche Urſachen: die Einmiſchung von Zweckbeziehungen oder von unkörperlichen Formen und Kräften wird von ihm noch entſchiedener, als von Baco, aus der Naturerklärung ausgeſchloſſen. Der gleiche Geſichtspunkt muß aber auch ſeine Anſicht vom Menſchen beſtimmen, deſſen ſittlichem und geſellſchaftlichem Leben unſer Philoſoph den größeren Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen gewidmet hat. Der Menſch iſt eine Maſchine, deren Bewegungen, wie alles in der Welt, aus mechaniſchen Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Die Empfindungen, und mittelbar auch alle andern Vorſtellungen, entſtehen aus der Reaktion des Herzens gegen die äußeren Eindrücke; wird in Folge derſelben der Blutumlauf gefördert oder gehemmt, ſo fühlen wir Luſt oder Unluſt; dieſe Gefühle, auf zukünftige Eindrücke bezogen, werden zum Verlangen oder Abſcheu, zum Willen. An eine Freiheit des Willens kann aber ſelbſtverſtändlich nicht gedacht werden: jeder begehrt die Erhaltung ſeines Lebens und weiterhin alles, was ihm Genuß und Nutzen verſpricht, jeder flieht das unangenehme und ſchädliche, und vor allem den Tod; aber er folgt hiebei nur einem unwiderſtehlichen Naturtrieb, er will und thut immer nur, was er unter den gegebenen Umſtänden zu thun und zu wollen gezwungen

ist; ein anderes zu wollen, liegt nicht in seiner Macht und kann nicht von ihm verlangt werden. Das ursprüngliche Gesetz der menschlichen Natur ist daher das Gesetz der Selbstsucht, und eben dieses ist auch ihr ursprüngliches Recht: im Naturzustand folgt jeder rücksichtslos seiner Begierde und jeder ist dazu berechtigt. Ebendamit kommt aber nothwendig jeder mit jedem in Streit: der Naturzustand ist ein Krieg aller gegen alle. Diesem unerträglichen Zustand kann nur durch einen Vertrag aller mit allen ein Ende gemacht, nur auf diesem Wege kann ein Rechtszustand, ein allgemeiner Friede hergestellt werden. Weil jedoch alle Menschen ihrer natürlichen Neigung nach selbstsüchtig sind und bleiben und jede ihnen gelassene Freiheit zur Verletzung anderer mißbrauchen, so wird dieser Vertrag nur unter der Bedingung gesichert sein, daß sie alle ihre Rechte ohne Ausnahme an gewisse Personen übertragen, die mit der Wahrung des öffentlichen Friedens beauftragt sind; mag nun dieser Auftrag einem Einzelnen oder mag er einer Mehrheit ertheilt werden. Es läßt sich m. a. W. dem natürlichen Kriegszustand nur durch die Errichtung eines Gemeinwesens ein Ende machen, und diesem nur durch die unbeschränkte Gewalt des Staatsoberhaupts Bestand geben. So kommt Hobbes zn jener absolutistischen Staatslehre, welche ihn neben einem Filmer zu dem eigentlichen Theoretiker der englischen Contrerevolution unter den Stuarts gemacht hat. Hobbes hat diese Lehre auch auf das religiöse Gebiet mit einer Folgerichtigkeit angewendet, die alle Anerkennung verdient. Den Regierungen steht, wie er sagt, die unbedingte Verfügung über die Religion ihres Volks zu; ihre Auktorität allein ist es, der zuliebe wir die h. Schrift annehmen; und die Unterthanen sind ihrem Fürsten auch dann zum Gehorsam verpflichtet, wenn er die Verläugnung des Christenthums gebietet. Daß aber Hobbes nichtsdestoweniger den Glauben an Offenbarung und Wunder festhält, ist ebenso der Grundwiderspruch seiner Religionsphilosophie, wie es der Grundwiderspruch seiner Politik ist, daß er uns zumuthet, zum Schutz unserer Rechte sie alle der Willkühr des Staatsoberhaupts, welches doch ebenso selbstsüchtig sein wird und sein muß, wie alle andern, schutzlos preiszugeben.

Mit Baco und Hobbes ist unter den französischen Philosophen Peter Gassendi (1592—1655) verwandt, aber doch ist er weder mit dem ersten an epochemachender Bedeutung, noch mit dem zweiten an Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens zu vergleichen. Dieser gelehrte Mathematiker und Philosoph stellte der aristotelisch-scholastischen Philo-

sophie Epikur's und Demokrit's Lehre entgegen: er gieng nicht allein in der Physik auf die Atome, sondern auch in der Ethik auf den Eudämonismus des epikureischen Systems zurück. Wenn er aber auch damit der Naturwissenschaft einen wirklichen Dienst geleistet und die Richtung der Zeit auf eine streng mechanische Naturerklärung gefördert hat, so kommt er doch im wesentlichen nicht über die Wiederholung jener älteren Ansichten hinaus, und mit denselben verbindet er inconsequent genug Elemente, welche er theils von der herrschenden aristotelischen Philosophie theils von der kirchlichen Dogmatik entlehnt hat.

Ein selbständigerer Geist war Gassendi's Zeitgenosse René Descartes (oder wie er sich lateinisch schreibt: Renatus Cartesius, 1596—1650). Dieser bedeutende, auch als Mathematiker und Physiker hervorragende Mann, ist durch die Klarheit und Unabhängigkeit seines Denkens, durch den Ernst seiner wissenschaftlichen Arbeit, durch die Gründlichkeit seiner auf die letzten Voraussetzungen zurückgehenden Forschung einer von den einflußreichsten Philosophen der Neuzeit und der eigentliche Schöpfer der nationalen französischen Philosophie geworden, welche denn auch ein volles Jahrhundert die Richtung verfolgte, die ihr Descartes vorgezeichnet hatte. Wenn ein Baco mit dem Zweifel an der bisherigen Philosophie anfieng, so beginnt Descartes mit dem allgemeinen Zweifel: alle unsere Vorstellungen, alle vorgefaßten Meinungen, alle Annahmen, von deren Gründen wir uns keine Rechenschaft geben können, sollen in Frage gestellt, auf ihre Herkunft, ihre Begründung, ihre Wahrheit geprüft werden; und auch die Aussagen unserer Sinne, welche Baco als die sicherste Grundlage wissenschaftlicher Erkenntniß behandelt hatte, werden in diesen Zweifel ausdrücklich miteingeschlossen, da auch ihre Wahrheit, wie Descartes bemerkt, keineswegs zum voraus feststeht. Nur Eines giebt es, wie er glaubt, was dem Zweifel unbedingt Stand hält: die Thatsache unseres Denkens. An ihr können wir nicht zweifeln, denn das Zweifeln selbst ist Denken. In und mit ihr ist uns unmittelbar die Gewißheit unseres eigenen Daseins gegeben: „ich denke, also bin ich." Von ihr muß auch jede anderweitige Gewißheit ausgehen: wir können nur das mit Sicherheit für wahr halten, was aus unserem Denken folgt und in ihm enthalten ist, was wir ebenso klar und deutlich erkennen, wie unser eigenes Denken; die Klarheit und Deutlichkeit unserer Begriffe ist das Merkmal ihrer Wahrheit. Dieses Merkmal trifft nun zunächst auf unsere Selbsterkenntniß zu: daß wir

sind und daß wir denkende Wesen sind, erfahren wir unmittelbar durch unser Denken. Nächstdem liefert uns unser Denken eine Menge allgemeiner Begriffe, welche als solche nicht aus der Erfahrung stammen können, welche wir daher nur für angeboren halten, nur durch unmittelbare geistige Anschauung ergreifen können. Auch diese Begriffe müssen wahr sein, da wir sie klar und deutlich erkennen. Unter ihnen tritt aber vor allem einer hervor: der Begriff des unendlichen, allervollkommensten Wesens. Die Wahrheit dieses Begriffs, das Dasein Gottes, erhellt theils unmittelbar aus ihm selbst; denn unter die Eigenschaften, welche der Begriff des vollkommensten Wesens in sich schließt (sagt Descartes mit Anselm), gehört auch das Dasein; theils ergiebt sie sich aus der Erwägung, daß der Mensch als ein endliches Wesen die Idee des unendlichen Wesens aus eigenen Mitteln nicht hätte erzeugen können. Nur mittelbar folgt dagegen aus unserem Denken das Dasein einer Körperwelt außer uns: unsere Ueberzeugung von demselben beruht nach Descartes auf dem Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes; denn da wir die Materie als etwas räumlich ausgedehntes deutlich erkennen und des Glaubens an ihre Realität uns nicht erwehren können, so würde Gott eine Täuschung begehen oder doch zulassen, wenn die Natur uns das Dasein einer Außenwelt fälschlich vorspiegelte. So erhält Descartes die drei Grundbegriffe seines Systems: den Begriff der denkenden Substanz oder des Geistes, den Begriff der ausgedehnten Substanz oder des Körpers, den Begriff der unendlichen Substanz oder der Gottheit. In der näheren Bestimmung dieser drei Begriffe liegt die Aufgabe, um welche sich seine ganze Philosophie dreht. Es ist ihm aber nicht gelungen, hiebei zu einer durchaus einheitlichen Weltanschauung zu gelangen. In Betreff der Körperwelt folgt er einer streng mechanischen Naturansicht: der Körper ist die ausgedehnte Substanz, die raumerfüllende Masse und sonst nichts; alle Körper bestehen aus einem und demselben durchaus gleichartigen, durch keine leeren Zwischenräume unterbrochenen, in's unendliche theilbaren Stoffe; alle Unterschiede unter den Körpern lassen sich daher nur auf die verschiedenartige Vertheilung, Gestaltung und Verbindung dieses Urstoffs, alle Vorgänge in der Körperwelt nur auf räumliche Bewegungen zurückführen; und damit in dem Zusammenhang dieser Bewegungen keine Lücke entsteht und keine fremde Macht in denselben einzugreifen braucht, wird behauptet, die Summe der Ruhe und Bewegung im Universum bleibe sich gleich. Descartes hat nun diese

mechaniſche Naturerklärung ſo weit als möglich verfolgt. Selbſt die Thiere ſollen nur Maſchinen ſein: Automaten, welche durch die Wärme des Herzens und die aus dem Blut ausdünſtenden Lebensgeiſter in Bewegung geſetzt werden; ſelbſt im Menſchen ſollen die körperlichen Bewegungen und Empfindungen von dieſen Lebensgeiſtern herrühren. Aber bei den Erſcheinungen des geiſtigen Lebens findet dieſe Erklärung ihre Grenze; die Denkthätigkeit iſt nach Descartes unabhängig vom Gehirn, die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele wird von ihm mit aller Entſchiedenheit behauptet; die Seele iſt, wie er glaubt, ihrer ganzen Natur nach dem Körper ſo diametral entgegengeſetzt, daß ſich ſchwer begreifen läßt, und daß auch er ſelbſt ſich nur ſehr unbefriedigend und ſchwankend darüber erklärt hat, wie beide den Einfluß auf einander ausüben können, von welchem die ſinnliche Wahrnehmung und die willkührliche Körperbewegung Zeugniß ablegt. Ebenſowenig wendet er die Geſichtspunkte, von denen ſeine Naturanſicht beherrſcht wird, auf das Verhältniß Gottes und der Welt an; dieſes Verhältniß bleibt vielmehr bei ihm ganz mit derſelben Zufälligkeit behaftet, wie in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe: Descartes nimmt nicht blos an übernatürlichen Offenbarungen Gottes in der Welt keinen Anſtoß, ſondern er behauptet auch, Gott ſei durch die ſittlichen Geſetze nicht gebunden, und er hätte die Welt ganz anders einrichten können, als er ſie eingerichtet hat, wenn er gewollt hätte. Es ſtehen ſich demnach theils Gott und die Welt, theils in der Welt ſelbſt Geiſt und Körper dualiſtiſch gegenüber; die Einheit der Weltanſchauung, die ſtrenge Geſetzmäßigkeit des Weltlaufs, auf welche die carteſianiſche Phyſik ausgeht, wird im weiteren Verfolge wieder aufgegeben. War dieß aber ſchon an ſich eine Halbheit, ſo lagen auch in der carteſianiſchen Lehre ſelbſt die Prämiſſen, welche über dieſe Halbheit hinausführten. Denn wenn wirklich die Seele und der Leib ſo ganz verſchiedener Natur ſind, als ſie annimmt, wenn dieſer nichts anderes iſt, als raumerfüllende Maſſe, jene ein einfaches, unräumliches, denkendes Weſen, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie der Leib auf die Seele, oder die Seele auf den Leib einwirken könnte. Wenn daher doch zwiſchen dem geiſtigen und dem leiblichen Leben dieſe durchgängige Uebereinſtimmung ſtattfindet, welche erfahrungsmäßig vorliegt, ſo läßt ſich dieß nicht daraus erklären, daß dieſe beiden von einander, ſondern nur daraus, daß beide gleichſehr von einer dritten Urſache abhängen, daß ſie auf allen Punkten von der göttlichen Wirk-

ſamkeit ſchlechthin beſtimmt ſind. Wenn aber dieſes, ſo iſt weder der Geiſt noch der Körper ein ſelbſtändiges Weſen, eine Subſtanz, ſondern beide ſind nur Erſcheinungen und Produkte des einzigen wirklich unbedingten und alles beſtimmenden Weſens: die Gottheit iſt die einzige Subſtanz, Körper und Geiſt dagegen ſind nur die Formen, unter denen die Gottheit ſich uns darſtellt. Mit dieſer Folgerung geht der Carteſianiſmus in Spinoziſmus über; in der Entwicklung derſelben liegt der Punkt, um welchen die Geſchichte der carteſianiſchen Schule ſich bewegt.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche dieſe Schule hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden gewann, ſind die bedeutendſten Geulincx, Malebranche und Spinoza. Jeder von dieſen Männern hat in eigenthümlicher Weiſe an der Fortbildung des carteſianiſchen Syſtems gearbeitet; und das letzte Ergebniß iſt eben dieſes, daß ſich die oben angedeuteten Conſequenzen des carteſianiſchen Dualiſmus immer vollſtändiger herausſtellen, und daß derſelbe ſich dadurch ſchließlich in eine ſtreng einheitliche pantheiſtiſche Weltanſchauung aufhebt.

Arnold Geulincx aus Antwerpen (1625—1669) hatte mit den übrigen carteſianiſchen Lehren auch Descartes' Beſtimmungen über das Weſen des Geiſtes und Körpers ſich angeeignet. Ebendeßhalb aber fand er es, wie dieß gleichzeitig auch andere Carteſianer ausſprachen, undenkbar, daß jener auf dieſen, oder dieſer auf jenen einwirken ſollte; denn körperliche Bewegungen können ſich, wie er glaubt, nicht in das unkörperliche Weſen fortpflanzen, geiſtige Vorgänge keine räumliche Bewegung erzeugen. Wenn daher doch ganz regelmäßig in der Sinnesempfindung auf gewiſſe körperliche Bewegungen gewiſſe Vorſtellungen, und ebenſo regelmäßig bei der willkührlichen Bewegung auf gewiſſe Vorſtellungen gewiſſe Körperbewegungen folgen, ſo glaubte ſich dieß Geulincx, und andere mit ihm, nur durch die Annahme erklären zu können: Gott habe die menſchliche Natur ſo eingerichtet, daß Seele und Leib zwar in gar keinem unmittelbaren Zuſammenhang ſtehen, daß aber in jedem von beiden Theilen in jedem Augenblick ganz dieſelben Veränderungen vor ſich gehen, welche darin vorgehen würden, wenn ſie wirklich auf einander einwirkten. Seele und Leib verhalten ſich, wie er ſagt, zu einander wie zwei Uhren, von denen zwar keine von der anderen getrieben wird, die aber in ihrem Gange durchaus übereinſtimmen. Man nennt dieſe Theorie den Occaſionaliſmus oder das Syſtem der gelegenheitlichen Urſachen, weil nach derſelben die Vorgänge in der

Seele nicht die wirkliche, sondern nur die Gelegenheitsursache der körperlichen Vorgänge sind, und umgekehrt. Dieses Verhältniß setzt aber voraus, daß alles in der Welt, auch der menschliche Wille, durch die göttliche Ursächlichkeit schlechthin bestimmt, und mithin Gott die einzige wirkende Ursache sei, und auch Geulincx hat dieß nicht verkannt. Sogar der weiteren Folgerung, daß damit das selbständige Dasein der endlichen Dinge überhaupt aufgehoben werde, kann er sich nicht ganz entziehen: er nennt den menschlichen Geist mit Spinoza eine bloße Daseinsform des göttlichen, und mit demselben Philosophen berührt er sich durch seine Ethik, welche von Anfang bis zu Ende darauf ausgeht, uns den Satz einzuschärfen, daß wir selbst nichts thun und vermögen, sondern bloße Zuschauer dessen seien, was Gott in uns wirkt, daß daher demüthige Ergebung in den Weltlauf das einzige Verhalten sei, welches uns zustehe.

Mit diesen Ansichten sind diejenigen nahe verwandt, welche der französische Oratorianer Nikolaus Malebranche (1638—1715) in seinem Werke „von der Erforschung der Wahrheit" (1675) und anderen Schriften niedergelegt hat. So ernstlich es auch diesem redlichen und frommen Manne darum zu thun war, die Philosophie mit der Theologie, Cartesius mit Augustin zu versöhnen, so wurde doch auch er durch die Consequenz des Cartesianismus, dessen entschiedener Anhänger er war, zu Bestimmungen hingetrieben, welche der in der Folge um ihrer angeblichen Gottlosigkeit willen so verschrieenen Lehre Spinoza's nahe genug kamen. Daß unsere Vorstellungen über die Außenwelt durch die äußeren Eindrücke hervorgebracht, oder unser Leib durch unsern Willen bewegt werde, findet Malebranche gleicherweise und aus den gleichen Gründen undenkbar, wie Geulincx. Nur Gott kann, wie er glaubt, der Spiegel sein, in dem wir die Körperwelt sehen, nur von ihm kann unser Körper in Bewegung gesetzt werden. Er ist ja überhaupt die einzige wahre Ursache alles Geschehens und das Wesen alles Seins, des körperlichen, wie des geistigen, ebendeßhalb aber an sich selbst weder Geist noch Körper; jede Idee eines besonderen Wesens ist nur eine bestimmte Modifikation der Idee seines unendlichen Wesens, jede Creatur nur eine „unvollkommene Participation" desselben; er allein bewegt die Körper, er allein ist der Gegenstand unseres Wollens, denn der Gedanke des Guten ist es, der unsern Willen bewegt, Gott aber ist das höchste und einzige Gut, und auch in den sinnlichen Gütern lieben und suchen wir eigentlich nur ihn. Mit diesen Sätzen war der carte-

sianische Dualismus der Sache nach aufgegeben; ein Schritt weiter und er war in den ausgesprochensten Pantheismus verwandelt.

Diesen weiteren Schritt that Benedikt Spinoza (1632—1677), jener Jude aus Amsterdam, welchem die Unabhängigkeit seines Geistes, die Gediegenheit seines wissenschaftlichen Charakters, die unbestechliche Strenge seines Denkens, die selbstloseste Hingebung an die Nothwendigkeit der Sache und ihre Erkenntniß unter den neueren Philosophen eine so hohe Stellung anweist. Die Einheit alles Seins, zu welcher die ganze Entwicklung des Cartesianismus hingedrängt hatte, ist für Spinoza der Anfang und der unverrückbare Angelpunkt seines Systems. Es kann nur Ein Wesen geben, welches durch sich selbst ist, das allumfassende, unendliche Wesen, denn jedes besondere Wesen ist ein beschränktes, und somit auch ein bedingtes, ist nicht durch sich selbst: Gott ist die einzige Substanz, die sich denken läßt. In dieser unendlichen Substanz müssen alle endlichen Dinge ihrem Sein und Wesen nach enthalten sein, und aus ihr müssen sie vermöge der unabänderlichen Nothwendigkeit ihrer Natur hervorgehen, denn wir können weder jenen ein eigenes Sein zuschreiben, noch dürfen wir uns diese in ihrem Schaffen nach der Analogie unvollkommener, nicht mit unbedingter Gesetzmäßigkeit wirkender Ursachen vorstellen. Alle Dinge sind daher nur Modifikationen, alle Vorgänge nur Wirkungen der Einen Substanz: Gott und die Welt, die schöpferische und die geschaffene Natur sind Ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; was wir als Einheit Gott nennen, nennen wir als Vielheit, als Totalität aller seiner besonderen Erscheinungsformen, die Welt; was sich unserer Einbildungskraft unter der Form der Zeit darstellt, das erkennt unser Denken unter der Form der Ewigkeit, als Ein ungetheiltes, unveränderliches, unendliches Wesen, welches wir aber ebendeßhalb nicht wieder in ein Einzelwesen verwandeln, nicht mit Eigenschaften, die nur endlichen Wesen zukommen können, wie Verstand und Willen, begaben dürfen. Vermöge der Unendlichkeit dieses Wesens sind in ihm unendlich viele Realitäten, es existirt unter unzähligen Attributen, von denen wir aber freilich nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, zu erkennen vermögen, weil uns eben nur diese in unserer eigenen Natur gegeben sind. Das Reale in beiden ist aber allein die göttliche Substanz. Die Körperwelt ist die Substanz, wiefern sie unter der Form (oder dem Attribut) der Ausdehnung, die Gesammtheit der Seelen oder Geister ist die Substanz, wiefern sie unter dem Attribut

des Denkens ſich darſtellt; weil es aber doch nur Eine und dieſelbe Subſtanz iſt, welche unter dieſen beiden Formen angeſchaut wird, haben beide im ganzen und im einzelnen den gleichen Inhalt. Wiewohl daher der Weiſe des carteſianiſchen Dualismus behauptet, das nur aus körperlichen, das Geiſtige nur aus geiſtigen werden, es könne daher weder der Körper den Geiſt ch der Geiſt den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe ubt er doch zugleich, wegen der Einheit der Subſtanz etwas Körperliches entſprechen und umgekehrt, und die erbindung der Ideen müſſe dieſelbe ſein, wie die der aher keine Seele ohne Körper und keinen Körper ohne n geiſtigen Vorgang ohne einen analogen leiblichen: ts anderes, als die Idee ihres Körpers, und je voll- ib iſt, um ſo vollkommener ſei auch ſeine Seele. So in der Phyſik mit Descartes' mechaniſcher Naturer- einverſtanden, in der Auffaſſung des Seelenlebens ltniſſes zum leiblichen ſtimmt er im weſentlichen mit ; und mit demſelben berührt er ſich auch in jenem niſmus, welcher ſchon durch die erſten Vorausſetzungen eforbert war. Der Menſch iſt ſo gut, wie jedes andere der Natur, und es kann in ſeinem Leben nichts vor- ht aus natürlichen Urſachen mit ſtrenger Nothwendigkeit er menſchliche Wille iſt daher, wie unſer Philoſoph rt, nicht eine freie, ſondern eine gezwungene Urſache: der Menſchen ſind ebenſo anzuſehen, wie jede andere , und auch ihre Leidenſchaften ſind ebenſo naturgemäß, en, ſie ſind für den Philoſophen nicht ein Gegenſtand Abſcheus, ſondern der wiſſenſchaftlichen Erklärung. nener der Menſch iſt, um ſo adäquater werden ſeine ſo weniger wird er ſtatt klarer Begriffe von bloßen leitet werden, um ſo weniger wird er daher Leiden- ſen, um ſo freier und glückſeliger wird er ſein. In on Affekten, dieſer Vernünftigkeit des Denkens und die Sittlichkeit; und mit ihr fällt ihrem wahren Weſen nigkeit zuſammen; denn die eigentliche Aufgabe der ihrer Einwirkung auf das ſittliche Leben der Menſchen, egen ſind nur ein Mittel für dieſen Zweck, der Offen-

barungsglaube ist nur eine unvollkommene, vorstellungsmäßige Form, sich der allgemeinsten Vernunftwahrheiten bewußt zu werden. Die reinere Erkenntniß derselben verschafft erst die Philosophie, und mit dieser höheren Erkenntniß ist unmittelbar auch jene „intellektuelle Liebe zur Gottheit" gegeben, in welcher die höchste Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen besteht. Von diesem Standpunkt aus tritt Spinoza der Theologie seiner Zeit mit einer damals unerhörten Selbständigkeit gegenüber. Er unterwirft den Ursprung und den Inhalt biblischer Schriften der unumwundensten Kritik; er verbirgt es nicht, daß er in Lehren, wie die Menschwerdung Gottes, nur den baaren Widerspruch zu sehen wisse; er entzieht mit dem Wunder, mit der Persönlichkeit Gottes und mit der persönlichen Fortdauer nach dem Tode der herrschenden Denkweise ihren ganzen Boden; und er wehrt jede Einsprache derselben mit dem Satz ab, daß es für die Religion auf wissenschaftliche Wahrheit gar nicht ankomme und daß sie nicht zur Richterin über dieselbe bestellt sei. Das gleiche Recht will er aber auch allen andern für ihre Ansicht gewahrt wissen; die unbeschränkte Freiheit der religiösen und der wissenschaftlichen Ueberzeugung ist von keinem anderen vor ihm so klar, scharf und consequent vertheidigt worden. In demselben Geiste sind auch seine politischen Grundsätze gehalten. Denn zunächst zwar stimmt er mit Hobbes darin überein, daß das natürliche Recht des Menschen so weit reiche, als seine Macht, und daß der Naturzustand ebendeßhalb ein allgemeiner Kriegszustand sei; aber das richtige Mittel, um aus diesem Zustand herauszukommen, erkennt er nicht im Despotismus, sondern in einem gesetzlich geordneten und auf der freien Zustimmung der Staatsbürger ruhenden Gemeinwesen. Denn wie er treffend, und gerade von seinem Standpunkt aus höchst folgerichtig bemerkt: auch das Recht der Obrigkeit ist ebenso begrenzt wie ihre Macht; diese findet aber ihre Grenze an der menschlichen Natur der Staatsbürger, welche nicht ungestraft verletzt werden kann, wenn nicht die Revolution naturgemäß und dann auch berechtigt werden soll. So unbedingt daher Spinoza der Gottheit gegenüber auf die eigene Freiheit verzichtet, so entschieden behauptet er nicht blos die sittliche Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und Zuständen, sondern auch die politische Freiheit. Der Gedanke des Naturzusammenhangs und der Naturnothwendigkeit ist in keinem System strenger und umfassender durchgeführt, als in dem seinigen; aber indem er den Naturzusammenhang selbst wieder auf die

unabänderliche Nothwendigkeit des göttlichen Wesens zurückführt, wird die Natur durchgeistigt, und es wird dem Menschen möglich gemacht, in dem Naturgesetz zugleich das Gesetz der Vernunft zu erkennen und sich demselben mit innerer Befriedigung und Freiheit zu unterwerfen.

Mit den bisher besprochenen Philosophen sind in dem allgemeinen Charakter ihrer Bestrebungen auch zwei Männer verwandt, welche ihre geschichtliche Bedeutung nicht der Begründung neuer philosophischer Systeme, sondern nur der Anwendung philosophischer Ideen auf gewisse Gebiete des menschlichen Lebens zu verdanken haben, welche aber doch, jeder in seiner Sphäre, einen weitgreifenden Einfluß ausübten, Hugo Grotius und Lord Herbert. Wie ein Baco und Descartes für das gesammte wissenschaftliche Leben eine neue Epoche begründeten, indem sie von der Ueberlieferung der Schule auf die Natur und die natürlichen Ursachen der Dinge zurückgiengen, so hat der berühmte holländische Staatsmann und Gelehrte Hugo Grotius (1583—1645) eine neue Epoche in der Geschichte der Rechtsphilosophie eröffnet, indem er von dem überlieferten Recht auf das Naturrecht als letzte Rechtsquelle zurückgieng; und wie jene in ihrer ganzen Weltansicht vor allem von der Idee des Naturganzen und seiner Gesetze geleitet werden, so ist für seine Auffassung des Rechts die Idee des gesellschaftlichen Ganzen der maßgebende Gesichtspunkt: die Nothwendigkeit desselben beruht auf den Bedürfnissen des menschlichen Gemeinlebens. In dem völkerrechtlichen Werke [1]), durch welches Grotius in der Geschichte der neueren Rechtswissenschaft eine so bedeutende Stelle einnimmt, erklärt er für die Grundlage alles positiven Rechts das natüliche Recht; und die Urkunde dieses Rechts sucht er nicht, wie die Früheren, in den zehen Geboten, sondern in der menschlichen Vernunft. Ja es erscheint ihm so unabhängig von aller positiven Satzung, daß er ausdrücklich behauptet, es würde uns verbinden, auch wenn kein Gott wäre, und es könne selbst von Gott nicht geändert werden. Näher entspringt es aus der geselligen Natur des Menschen, von welcher schon Aristoteles alles Gemeinschaftsbedürfniß hergeleitet hatte. Aus diesem angeborenen Geselligkeitstrieb folgt als das allgemeinste Rechtsgebot die Menschenliebe oder das Wohlwollen, und hieraus die übrigen Pflichten. Durch die Sünde ist ein gewaltsamer Rechtsschutz und ein Privateigenthum nothwendig geworden. Theils

1) De jure belli et pacis, 1625.

auf dem Bedürfniß des Rechtsschutzes und der gegenseitigen Unterstützung, theils auf dem Geselligkeitstrieb beruht das Staatsleben, die Obrigkeit und die Unterwerfung unter die Obrigkeit, welche aber doch durch die Forderungen des natürlichen Rechts und nicht selten auch durch vertragsmäßige Verpflichtungen der Fürsten begrenzt ist. Hat sich auch Grotius in der Ausführung dieser Ansichten von einer gewissen Unsicherheit und Unbestimmtheit nicht freigehalten, stützt er sich auch vielfach statt strengerer Beweise auf Auktoritäten oder auf die uns, wie er glaubt, angeborenen Ueberzeugungen, so hat doch sein Werk das große Verdienst, daß es nicht allein wichtige völkerrechtliche Grundsätze zur Anerkennung gebracht, und namentlich für die Milderung eines barbarischen Kriegsrechts erfolgreich gewirkt hat, sondern daß auch mit ihm die selbständige Behandlung des Naturrechts, als einer von positiven Satzungen und theologischen Ueberlieferungen unabhängigen, rein auf die Vernunft und die allgemeinen Anforderungen der menschlichen Natur gegründeten Wissenschaft beginnt.

Was Grotius für das Recht leistete, das wollte sein Zeitgenosse Edward Herbert, Baron von Cherbury (1581—1648), der Vater des englischen Deismus, für die Religion leisten. Wie jener das positive Recht auf das Naturrecht zurückführte, so wollte dieser die positive Religion auf die Naturreligion als ihre Norm und Quelle zurückführen. Der wesentliche Inhalt aller Religion ist jedem Menschen, wie er glaubt, theils in seinem Innern, in angeborenen Ideen, theils in der äußeren Natur geoffenbart. Dieser Inhalt ist aber einfach: was Herbert in seinen berühmten fünf Artikeln verlangt, ist nicht mehr, als der Glaube an eine Gottheit, eine Vorsehung, eine künftige Vergeltung, und an die Verpflichtung zu einem tugendhaften Leben. Eben dieser Glaube bildete auch wirklich, wie er annimmt, die ursprüngliche Naturreligion, und wenn auch die Gottheit in den Gestirnen verehrt wurde, that dieß seiner Reinheit kaum Eintrag. Aber Irrthum nnd Priesterbetrug haben die natürliche Religion nur zu bald verfälscht, und nachdem sie durch die Philosophie wiederhergestellt und durch das Christenthum zur Herrschaft gebracht war, gieng es in diesem nicht anders. Auch das Christenthum muß daher gereinigt und auf die Natur- und Vernunftreligion zurückgeführt werden. Dabei will nun zwar Herbert die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht unbedingt läugnen; aber er behauptet, ihre Wirklichkeit lasse sich nie allgemein gültig be-

weisen, und zur Seligkeit sei jedenfalls nur der Glaube an seine fünf Artikel nothwendig. Zu ihrer vollen Entwicklung kam diese Denkweise, welche bei Herbert noch theils durch einzelne Zugeständnisse an den kirchlichen Glauben theils durch theosophische Ideen beschränkt wird, allerdings erst später, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, auf dem Boden der Locke'schen Philosophie; aber ihre leitenden Gedanken hat schon Herbert ausgesprochen, und er hat sich mit denselben ganz an die Richtung angeschlossen, welche die Philosophie gleichzeitig bei einem Baco, Hobbes und Descartes nahm.

Ehe freilich diese Richtung allgemein durchdrang, dauerte es noch längere Zeit. Neben der Scholastik, welche in den katholischen Ländern besonders durch die Jesuiten aufrechtgehalten wurde, machte auch die Skepsis und die Theosophie den neuen Systemen fortwährend das Feld streitig. Doch ist weder die eine noch die andere an innerem Gehalt oder an geschichtlicher Wirkung mit jenen zu vergleichen.

Die Skepsis hatte in Frankreich schon im 16. Jahrhundert an Michael von Montaigne (1532—1593), diesem liebenswürdigen und gebildeten Weltmann, welcher allen menschlichen Meinungen mißtraut und uns statt derselben theils an die unverkünstelte Natur theils an den religiösen Glauben verweist, einen geistreichen Vertreter gefunden. Ihm hatte sich Peter Charron (1541—1603) angeschlossen, welcher die gleichen Gedanken schulmäßiger ausführte; auch er drang statt der unsicheren und unfruchtbaren Wissenschaft der Menschen auf praktische Lebensweisheit, auf Selbsterkenntniß, Rechtschaffenheit, Frömmigkeit und Gemüthsruhe. Mit ihnen traf ferner im Schlußergebniß der philosophische Arzt Franz Sanchez in Toulouse (1562—1632) zusammen, von Geburt ein Portugiese, nach Erziehung und Lebensstellung ein Franzose; denn wenn er es auch bei seinen Untersuchungen darauf abgesehen hatte, ein verändertes Verfahren für die Philosophie zu begründen, und namentlich die Naturwissenschaft von den Worten auf die Dinge, auf die Wirklichkeit und die Erfahrung zu weisen, so kam er doch in der Hauptsache nicht über die Angriffe gegen die bisherige Philosophie und die allgemeinen Zweifel an der Möglichkeit des Wissens hinaus. Durch ihn wird die Reihe der französischen Skeptiker in's 17. Jahrhundert, zu einem Franz dela Mothe le Vayer (1588—1672) und Daniel Huet (1630—1721) fortgeleitet; wenn aber diese beiden die Möglichkeit der Vernunfterkenntniß bezweifeln, um sich statt derselben

dem Offenbarungsglauben in die Arme zu werfen, so beweist dieß am besten, wie wenig sich ein gründlicher wissenschaftlicher Zweifel von ihnen erwarten ließ; und nicht viel anders verhält es sich mit ihrem englischen Zeitgenossen Joseph Glanvill (1636—1680), wiewohl dieser immerhin sowohl in seiner Vorliebe für die Naturwissenschaft seines Jahrhunderts, als in seinen Bedenken gegen den Schluß von der Wirkung auf die Ursache und gegen die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen mehr philosophischen Geist verräth. Dagegen treffen wir in Peter Bayle (1647—1706) einen kritischen Kopf ersten Ranges, dessen Stärke gerade da liegt, wo die Schwäche der gleichzeitigen Skeptiker zu liegen pflegte. Auch er beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Verhältniß der Vernunft und der Offenbarung, der Philosophie und der Theologie; auch er behauptet, daß zwischen beiden ein wesentlicher und grundsätzlicher Gegensatz stattfinde; ja er steigert diesen Gegensatz zum Widerspruch: die absolute Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft, der nothwendige unversöhnliche Widerstreit beider ist das Thema, welches er in immer neuen Wendungen auszuführen nicht müde wird. Aber während die übrigen Skeptiker jener Zeit aus diesem Sachverhalt, so weit sie ihn anerkennen, nur den Schluß ziehen, daß man eben wirklich in Sachen des Glaubens seiner Vernunft Stillschweigen gebieten solle, fällt bei Bayle die Entscheidung unverkennbar auf die andere Seite, wenn er auch in der Regel die Miene annimmt, als wolle er seinen Lesern zwischen Vernunft und Offenbarung die Wahl lassen, oder wohl gar das Interesse der letzteren wahren. Wer die theologischen Lehren einer so vernichtenden Kritik unterwirft, wer ihren Widerspruch mit allen unsern moralischen und metaphysischen Begriffen so scharf behauptet, wie dieß Bayle z. B. hinsichtlich des Dogma's vom Sündenfall und der Erbsünde gethan hat, der kann die Möglichkeit, daß sie doch Recht haben, unmöglich einräumen. Aber für die rein philosophischen Fragen hat diese skeptische Kritik freilich weit nicht die gleiche Bedeutung, wie für die theologischen. Auf diesem Gebiete hat Bayle wohl einzelne Punkte scharfsinnig besprochen, aber auf die grundlegenden Untersuchungen ist er nicht tiefer eingetreten, und die philosophische Größe eines Spinoza wußte er weder zu würdigen, noch auch nur seine Ansichten richtig aufzufassen.

Mit der Skepsis ist die Mystik verwandt, sofern sie von dem gleichen Mißtrauen gegen die menschliche Wissenschaft ausgeht, wie jene.

Auch in der Philosophie des 17. Jahrhunderts gehen beide neben einander her, und beide haben an den Systemen, welche eine streng naturwissenschaftliche Weltansicht zu gewinnen suchen, und vor allem am Cartesianismus, ihren gemeinsamen Gegner. Der geistreichste Vertreter dieser Mystik ist in Frankreich Blaise Pascal (1623—1662), dieser talentvolle und tiefsinnige Mann, welcher die Naturwissenschaft und die Theologie, die Ascese des Jansenisten, und den Styl des gebildeten Weltmanns in so merkwürdiger Weise zu vereinigen wußte. Gerade bei ihm zeigt sich auch jener Zusammenhang besonders deutlich: seine Denkweise ist religiöse Mystik auf dem Grunde des wissenschaftlichen Zweifels. Der Mensch ist, wie Pascal findet, voll von Widersprüchen, in seinem Erkennen wie in seinem Thun. Unsere Vernunft ist beschränkt und unsicher; das höchste, was sie vermag, besteht in der Ableitung von Folgerungen. Aber die Principien, von denen sie dabei ausgeht, können nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden; was uns von ihnen überzeugt, ist nicht unsere Vernunft, sondern unser Gefühl, unser Herz, unser Instinkt. Insofern ist Pascal geneigt, der Natur mehr zu vertrauen, als der Vernunft, die Quelle unserer religiösen und sittlichen Ueberzeugung in ihr zu suchen. Aber auch hiebei weiß er sich nicht zu beruhigen. Die Natur ist durch die Sünde verdorben; wir bedürfen daher der Offenbarung und der Auktorität, und wir finden diese nur im Christenthum und näher in der katholischen Kirche. Ihre Lehren müssen wir gläubig annehmen, und uns in vollkommener Selbstverläugnung der Gnade leidend hingeben, wenn wir zu der wahren Liebe Gottes und zu der mit ihr verbundenen Seligkeit gelangen wollen. Das letzte ist demnach hier die Vertiefung in die positive Religion; die Wissenschaft hat keinen höheren selbständigen Werth, ihr größtes Verdienst besteht darin, daß sie über sich selbst hinausweist.

Mit dem Jansenisten ist in dieser Beziehung der reformirte Theolog Peter Poiret aus Mez (1646—1719) einverstanden. Auch er will sich vom vermittelten Erkennen zum unmittelbaren, vom Denken zur Anschauung, von der Aktivität zur Passivität, von der Vernunft oder dem „menschlichen Verstande“ zum „göttlichen Verstand“ hinwenden, welcher sich der Einwirkung des höheren Lichts in reiner Empfänglichkeit hingiebt; und er sieht eben hierin den Weg, um sich von der mechanischen Physik Descartes' zu befreien und zu der christlichen Weltansicht zu gelangen, die in allem Eine große Gottesoffenbarung erkennt. Eine höhere

Stellung räumen die englischen Platoniker jener Zeit, unter denen die zwei Cambridger Theologen Heinrich More (1614—1687) und Ralph Cudworth (1617—1688) die angesehensten und wissenschaftlich bedeutendsten sind, der Vernunft ein; aber indem sie den richtigen Vernunftgebrauch selbst wieder, nach dem Vorgang eines Clemens und Origenes, von einer inneren Erleuchtung durch die göttliche Vernunft abhängig machen, berühren sie sich doch der Sache nach mit der Mystik, und wenn sie den gleichen Vorgängern auch in der weiteren Annahme folgen, daß die griechischen Philosophen den besten Theil ihrer Lehre aus jüdischen Ueberlieferungen geschöpft haben, so treten sie damit vom Standpunkt der Philosophie auf den des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens über. Das maßgebende Motiv ihrer Spekulation ist das theologische, den religionsgefährlichen Folgerungen zu begegnen, welche aus der neu aufkommenden mechanischen Naturansicht hervorzugehen drohten. Einem Hobbes und Descartes gegenüber soll die Welt als eine lebendige Offenbarung der Gottheit, als erfüllt und getragen von göttlichen Kräften aufgefaßt werden; und das Mittel dazu sind Lehren, welche von den italienischen Platonikern, den Kabbalisten und Theosophen entlehnt sind, wie Cudworth's Annahme einer plastischen Natur, welche die Wirkungen Gottes auf die Welt vermittle und die Materie belebe, und More's Vorstellungeu über den Raum als ein reales, halb geistiges Wesen, über die Lichtnatur und die räumliche Ausdehnung der geistigen Substanzen, über den allgemeinen Naturgeist, die Keimformen, die Engel, die Geistererscheinungen u. s. w. Aus demselben Gegensatz gegen die mechanische Physik ist die Theorie des englischen Arztes Glisson (1672) hervorgegangen, welcher auch der Materie Vorstellungen und Triebe beilegen, nnd ihre Bewegung nicht aus mechanischen Gesetzen, sondern aus ihrem inneren Leben herleiten wollte. In noch engerem Anschluß an die theosophischen Schulen hat der jüngere van Helmont (s. o. S. 12) den Gedanken einer durchgängigen Beseelung der Welt durchgeführt. Aus Gott, als dem Urlicht, sollen alle Dinge in einer absteigenden Stufenreihe hervorgegangen sein. Geist und Körper sind daher nicht, wie Descartes gewollt hatte, zwei verschiedene Substanzen, sondern alles ist seinem innersten Wesen nach Geist, jedes geschaffene Wesen hat aber auch seinen Leib, und der Geist selbst ist etwas lichtartiges, raumerfüllendes. Die Grundbestandtheile aller Dinge sind untheilbare Einheiten, Monaden; auch die Seele um-

schließt viele Geister oder Monaden, welche sie als Centralgeist beherrscht; diese Monaden sind aber nicht immer gleich vollkommen entwickelt, und wenn Helmont auch läugnet, daß eine verünftige Seele, wie die menschliche, zum bloßen Theil eines Leibes werden könne, so glaubt er doch, es können umgekehrt solche Monaden, die als Theile eines Leibes ein unselbständiges Dasein geführt haben, zu dem selbständigen Leben von Seelen oder Centralmonaden gelangen, und er erklärt hieraus die Entstehung menschlicher Seelen durch Zeugung. Manche von diesen Gedanken werden uns bei Leibniz wieder begegnen; bei van Helmont jedoch sind dieselben so wenig auf scharfe Begriffe zurückgeführt, in durchgängige Uebereinstimmung und systematische Verbindung gebracht, die wissenschaftlich verwerthbaren Bestandtheile seiner Lehre sind mit so vielen unklaren und phantastischen Vorstellungen vermengt und unter denselben vergraben, daß auch er sich im ganzen nicht über den Standpunkt jener halbwissenschaftlichen Spekulationen erhebt, welche sich selbst dann, wenn es ihnen an treffenden Wahrnehmungen und bedeutenden Combinationen nicht fehlt, doch immer durch den Mangel an deutlichen Begriffen und strengem Verfahren von der reinen Philosophie unterscheiden.

Deutschland konnte nun von der reichen und eingreifenden wissenschaftlichen Thätigkeit, die sich in seiner nächsten Nähe entwickelt hatte, unmöglich ganz unberührt bleiben. Aber doch zeigt sich ihr Einfluß auf die deutsche Philosophie vor Leibniz verhältnißmäßig noch sehr beschränkt. Baco's Reformvorschläge blieben hier zwar nicht unbeachtet, indessen scheint ihre Wirkung nicht über vereinzelte Anregungen hinausgegangen zu sein. In Hobbes wußte man, wie später in Spinoza, nur den „Atheisten", den religionsgefährlichen Menschen, nur einen von den „drei großen Betrügern" zu sehen, zu welchen der Kieler Theolog Kortholt (1680) außer den beiden ebengenannten Philosophen noch Lord Herbert rechnete. Mehr Beifall fand die Atomistik, welche noch vor Gassendi von dem Wittenberger Arzt und Professor Daniel Sennert (1572—1637) für die Erklärung der Naturerscheinungen zu Hülfe genommen wurde; sie erhielt sich in einer von der demokritischen nicht wesentlich abweichenden Fassung bei den deutschen Physikern längere Zeit in solchem Ansehen, daß Leibniz sagt, sie habe nicht blos den Ramismus in Vergessenheit gebracht, sondern auch der peripatetischen Lehre Abbruch gethan.[1]) Sie empfahl sich Sennert, wie Gassendi, namentlich

1) Théodicée, Discours de la conformité u. s. w. Nr. 12. Opp. ed. Erdm. S. 483.

dadurch, daß ſie ihm den Zuſammenhang der natürlichen Urſachen und Wirkungen am beſten zu wahren, und ein ſchöpferiſches Eingreifen der Gottheit entbehrlich zu machen ſchien; denn wollte er ſich auch ſolche Eingriffe in einzelnen außerordentlichen Fällen gefallen laſſen, ſo glaubte er ſie doch von dem regelmäßigen Naturlauf fernhalten zu ſollen. Indeſſen verband der Mann, welcher durch ſeine chemiſchen Studien auch mit den Paracelſiſten zuſammenhieng, mit jener auf mechaniſche Naturerklärung abzielenden Lehre auch wieder Annahmen von ganz anderem Charakter, über die Sympathie und Antipathie aller Dinge und ähnliches, und während er manche ariſtoteliſche Beſtimmungen angriff, ließ er andere, nicht beſſer begründete, ſtehen. Von einer ſtreng durchgeführten phyſikaliſchen Weltanſicht iſt er daher noch weiter entfernt, als Gaſſendi.

Auch dem Carteſianiſmus fehlte es in Deutſchland nicht an Freunden; ſo bedenklich auch die Männer der alten Schule zu einem Syſtem ſahen, welches den proteſtantiſchen Eiferern ſchon durch ſeine katholiſche Abkunft verdächtig, Ariſtoteles und die Alten aus ihrem verjährten Beſitz zu verdrängen ſich unterfieng, und von welchem man überdieß nicht ohne Grund befürchtete, es möchte den Geiſt des Zweifels nähren und auch in theologiſchen Dingen der Glaubensbereitſchaft und dem unbedingten Anſehen der Offenbarung Eintrag thun. Schon in den nächſten Jahren nach Descartes' Tode ſchien einzelnen Hochſchulen die Gefahr, die von ihm drohte, dringend genug, um ſich mit der herkömmlichen Waffe der Lehrverbote und Lehrverpflichtungen dagegen zu ſchützen. Doch hätte es derſelben an den meiſten Orten wohl kaum bedurft. Fand auch der Carteſianiſmus da und dort einen Anhänger, wie Joh. Andr. Petermann, Michael Rhegen (aus Siebenbürgen) und Gabriel Wagner in Leipzig, Daniel Lipſtorp und Joh. Eberh. Schweling in Bremen, Joh. Sperlette in Halle, ſo waren doch alle dieſe Männer theils an ſich ſelbſt nicht eben bedeutend, theils hatten ſie auch nur geringen Erfolg, und ſie gehören überdieß ſämmtlich erſt dem Ende des 17. Jahrhunderts, mithin einer Zeit an, in welcher Leibniz der deutſchen Philoſophie bereits andere Wege eröffnet hatte. Einer größeren Verbreitung erfreute ſich die carteſianiſche Philoſophie nur in einigen Theilen des weſtlichen Deutſchlands, in die ſie aus dem benachbarten Holland verpflanzt worden war. Ihr Hauptvertreter war hier Johann Clauberg (1622—1665) aus Solingen, welcher in Gröningen durch

Tobias Andreä aus Braunsfeld (1604—1674) in sie eingeführt worden war, und ihr seinerseits während einer erfolgreichen Lehrthätigkeit an Harhorn und Duisburg zahlreiche Schüler gewann; neben ihm orragendste unter den deutschen Cartesianern Alexander 53—1718), welcher als Lehrer der Theologie in Franeker cht wegen seiner freieren theologischen Ansichten von Seiten ten Orthodoxie lebhafte Angriffe zu erdulden hatte. Clauberg's : Schriften geben eine klare und wohlgeordnete Darstellung lischen Lehre, und suchen die Lücken, welche ihr Urheber im ssen hatte, in seinem Geist auszufüllen; für seine wissenortbildung haben sie aber lange nicht die Bedeutung, wie eulincx und Malebranche, und an Selbständigkeit der Ge- sie sich mit den letzteren nicht vergleichen. Von den zwei welche die Entwicklung des Cartesianismus sich vorzugsweise , nach dem Verhältniß der Seele zum Leib und dem Ver- es zu der Welt, wird die erste von Clauberg [1]) dahin be- die Verbindung der Seele mit dem Leibe bestehe in ihrer Einwirkung auf einander; diese Einwirkung beruhe nicht atürlichen Zusammenhang, sondern lediglich auf dem Willen sie betreffe nicht das ganze körperliche und geistige Leben, jenem nur die willkührlichen Bewegungen, von diesem nur nen, d. h. die sinnlichen Vorstellungen. Ob und in welchem überhaupt eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wenn beide ihrer Natur nach so ganz verschieden sind, wie Descartes auch Clauberg annimmt, wird nicht untersucht. Mit läßt sich Clauberg wegen seiner theologischen Ansichten als er von Geulincx und Spinoza betrachten. Es liegt ganz ege dieser Philosophen, wenn er auseinandersetzt: nichts urch seine eigene Kraft in seinem Dasein erhalten, alles nur, weil und wie lang es von Gott hervorgebracht wird; Welterhaltung sei mithin eine fortdauernde Schöpfung; aber sei Gott als die einzige Substanz im strengen Sinn , alles andere dagegen habe nur ein beziehungsweises und in, und sei Gott gegenüber ebenso unselbständig, wie unsere Verhältniß zu unserem Geiste [2]). Aber doch ist ist Clau-

is et animae in homine conjunctio.
mit. Dei et nostri, exercit. 26. 28.

berg weit entfernt, in dieser Richtung gleich entschieden vorzugehen, und aus seinen Sätzen die gleichen Folgerungen zu ziehen, wie jene.

Mit der cartesianischen Schule hängt auch der Altorfer Professor Joh. Christoph Sturm (1635—1703) zusammen, welcher unter den deutschen Mathematikern und Physikern jener Zeit eine hervorragende Stelle einnimmt. Seine philosophischen Ansichten erinnern am meisten an Malebranche. Er bestritt nämlich die Vorstellung, daß die Körper gewisse ihnen inwohnende Kräfte besitzen, weil der Materie, als einer rein passiven Substanz, keine wirkende Kraft habe mitgetheilt werden können; und er gab deßhalb der Annahme den Vorzug, Gott wirke alles in ihnen fortwährend durch seinen ursprünglichen schöpferischen Willen. Auch bei der Frage über das Verhältniß von Seele und Leib erklärte er sich für das System der gelegenheitlichen Ursachen. Indessen hat er diesen Standpunkt nicht genauer ausgeführt und sich in seiner Darstellung von Schwanken nicht frei gehalten. Zu einer bedeutenderen Entwicklung hat es der Cartesianismus in Deutschland nicht gebracht.

Den französischen Skeptikern hat man den Prämonstratenserabt Hieronymus Hirnhaym in Prag (gest. 1679) zur Seite gestellt; doch ist er seinem Charakter und seiner Denkart nach mehr noch mit Agrippa von Nettesheim (s. o. S. 12) zu vergleichen. Wie dieser über die Eitelkeit alles Wissens schrieb, so bekämpft Hirnhaym die Wissenschaften, als eine „Pest des Menschengeschlechts“; er zeigt aber schon dadurch, wie wenig er der Mann ist, um auf ihren Fortgang eine nachhaltige Wirkung auszuüben. Wer die allgemeinsten Vernunftwahrheiten mit der Bemerkung widerlegt zu haben meint, daß sie gewissen Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik widerstreiten; wer die Auktorität der römischen Kirche für einen viel unumstößlicheren Grund unserer Ueberzeugung hält, als den Satz des Widerspruchs oder den Satz, daß das Ganze größer ist, als sein Theil; wer die methodische Naturforschung geringschätzt, um sich dafür Paracelsus und van Helmont in die Arme zu werfen; wer vor der weltlichen Wissenschaft im Namen der Religion warnt, und den Werth der gelehrten Studien nach ihrem Nutzen für die Seelsorge bemißt, der hat selbstverständlich auf einen Platz unter den Philosophen keinen Anspruch.

Weit bessere Früchte konnte sich die deutsche Philosophie von der wissenschaftlichen Selbständigkeit und dem reformatorischen Streben des Joachim Jungius versprechen, dieses gelehrten Naturforschers, dessen

in anderem Zusammenhang auch schon S. 20 gedacht wurde [1]). Aber auch sein Einfluß war nur ein beschränkter. Sein persönliches Wirken fällt fast ganz in die trostlose, für die wissenschaftliche Thätigkeit so äußerst ungünstige Zeit des dreißigjährigen Krieges; als Schriftsteller hat er während seines Lebens verhältnißmäßig wenig gethan, und diese Lücke ließ sich aus seinen hinterlassenen Papieren um so weniger ausfüllen, da der größere Theil derselben in einer Feuersbrunst zu Grunde gieng; auch an sich selbst aber kann man ihn als Philosophen seinen großen Zeitgenossen, die er an Gelehrsamkeit allerdings übertraf, einem Baco und Descartes, lange nicht gleichstellen. Im Geist eines Baco, von dessen Einfluß er wohl auch berührt war, geht er darauf aus, durch Verbesserung des wissenschaftlichen Verfahrens eine neue, von der Ueberlieferung der Aristoteliker und von Aristoteles selbst unabhängige Philosophie zu gewinnen. Mit jenem verlangt er, daß wir hiefür auf die Erfahrung zurückgehen, daß wir die Thatsachen genau beobachten und sie mittelst der einfachsten Voraussetzungen zu erklären versuchen. Nach Baco's Vorgang beschäftigt auch er sich fast ausschließlich mit der Natur, denn er ist überzeugt, daß die Verbesserung der Philosophie mit der Physik beginnen müsse, die Untersuchungen über das Wesen Gottes dagegen und selbst solche über das Wesen der Seele scheinen ihm die Schranken des menschlichen Geistes zu übersteigen; und in der Naturwissenschaft hat er es zunächst gleichfalls auf die Erforschung der materiellen und wirkenden, nicht der Endursachen, abgesehen. Aber in allem diesem hat er im wesentlichen doch nur die Bahn verfolgt, welche Baco schon vor ihm eröffnet hatte; und wenn er hiebei manche Einseitigkeiten seines Vorgängers vermied, und neben der äußeren Erfahrung auch die Aussagen des Selbstbewußtseins über die Thätigkeit der Sinne und des Verstandes ausdrücklicher, als jener, hervorhob, so wird dieß durch den Umstand mehr als aufgewogen, daß er auch die wesentlichen Vorzüge des baconischen Empirismus nicht in demselben Maße besitzt, daß er die Mängel der bisherigen Philosophie weit nicht so scharf und klar, wie Baco, erkannt hatte, und nicht mit diesem principiellen Bewußtsein auf die Begründung einer reinen Erfahrungswissenschaft und des ihr eigenthümlichen induktiven Verfahrens ausgieng. Mit Descartes berührt sich Jungius theils in der Ueberzeugung von der Bedeutung der Mathematik und der mathematischen Methode für die

1) Man vgl. über ihn Guhrauer, Joach. Jungius. 1850.

Naturforschung, theils in der Unterscheidung der körperlichen und unkörperlichen Substanzen und in der Bestimmung, daß das Wesen der ersteren in der Ausdehnung bestehe; indessen war der Standpunkt beider Männer im ganzen doch ein sehr verschiedener, und auch auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, auf dem Jungius' Bedeutung vorzugsweise liegt, scheint ihm der cartesianische Gedanke einer durchaus einheitlichen, streng mechanischen Naturerklärung fremd geblieben zu sein.

Schließlich ist hier noch eines Mannes zu erwähnen, welcher zwar nur einen einzelnen Zweig der Philosophie bearbeitet, aber in diesem maßgebendes Ansehen erlangt hat, Samuel Pufendorf's, des berühmten Rechtsgelehrten und Publicisten, welcher 1632 bei Chemnitz geboren, 1661 zu Heidelberg den ersten Lehrstuhl des Naturrechts bestieg, 1672 als Professor in Lund sein Werk über das Natur- und Völkerrecht herausgab, und 1694 als Geheimerath in Berlin gestorben ist. Mit einem Philosophen ersten Rangs haben wir es aber freilich auch hier nicht zu thun. Pufendorf's Bearbeitung des Naturrechts zeichnet sich nicht allein durch ihre Klarheit und Vollständigkeit, sondern auch durch eine gesunde und freisinnige Beurtheilung der einschlagenden Fragen aus, und hat die Anerkennung, welche ihr zutheil wurde, wohl verdient. Neuen Gesichtspunkten dagegen und eigenthümlichen Gedanken begegnet man auch innerhalb des Gebietes, auf das sie sich beschränkt, mehr nur bei einzelnen, verhältnißmäßig untergeordneten Fragen, und den philosophischen Grund für die Rechtswissenschaft tiefer zu legen, war Pufendorf doch nicht geeignet. Seine Stellung ist in der Hauptsache durch sein Verhältniß zu Grotius und Hobbes bestimmt. Dem ersteren steht er seinem ganzen Standpunkt nach am nächsten; aber doch kann er sich auch manchen Bemerkungen des andern nicht verschließen; und so sucht er zwischen ihnen theils zu entscheiden, theils zu vermitteln. Wenn Grotius das Recht für unabhängig, selbst vom göttlichen Willen, erklärt hatte, so scheint ihm dieß nicht richtig, denn eine sittliche Verpflichtung könne sich immer nur auf ein Gesetz, und die sittliche Verpflichtung überhaupt nur auf ein göttliches Gesetz gründen; dieses Gesetz findet er aber allerdings der Würde und Bestimmung des Menschen so entsprechend, wegen der menschlichen Begierden und Leidenschaften so unentbehrlich, und in unserer Natur so fest begründet, daß er trotzdem kein Bedenken trägt, zu behaupten, die moralischen Wissenschaften seien derselben Gewißheit fähig, wie die Mathematik, und wenn Gott einmal

Menſchen, geſchaffen habe, laſſe es ſich nicht denken,
uch die für ſie unentbehrlichen Geſetze geben ſollte.
aher ſchließlich nicht minder entſchieden, als Grotius,
Rechtsgeſetz aus der Vernunft als ſolcher, nicht aus
einem Theile der Menſchen gegebenen Offenbarung
er menſchlichen Natur, als ſeiner nächſten Quelle,
nſo ſtimmt er mit ſeinem Vorgänger in der Ueber-
: es die geſellige Natur des Menſchen ſei, auf die
r in der näheren Ausführung dieſes Gedankens [1])
auf den allen Menſchen angeborenen Geſelligkeits-
as hervorgehende allgemeine Uebereinſtimmung, ſon-
gkeitsbedürfniß, indem er theils an die Hülf-
ten, auf ſich ſelbſt beſchränkten Menſchen, theils an
tſchaftlichkeit und Schlechtigkeit erinnert, welche den
zwar nicht, wie Hobbes gewollt hatte, zu einem
ſtand, aber doch zu einem Zuſtand größter Rechts-
) daß demnach die letzte Quelle des Rechts in dem
liegt, welcher unter den eigenthümlichen Bedingungen
ur das geſellige Leben und das ihm entſprechende
Aehnlich ſoll (a. a. O. VII, 1) auch das Staats-
ntbehrlichkeit für den Menſchen beruhen: der Haupt-
g von Staaten iſt das Bedürfniß des Rechtsſchutzes,
riedens; der Staat entſteht, wenn ſich eine größere
n für dieſen Zweck durch Verträge unter einer ge-
z vereinigt. Der Staat läßt ſich daher nur mittel-
tiftung zurückführen; und noch weniger darf der
· immer erſt nach der Gründung des Staats durch
em urſprünglichen Staatsvertrag verſchiedenen Ver-
n ſein kann, ſeine Regierungsgewalt unmittelbar
Pufendorf nimmt deßhalb auch keinen Anſtand,
Beſchränkung der fürſtlichen Gewalt zuzulaſſen, und
en Widerſtand gegen das Staatsoberhaupt will er,
für gewiſſe äußerſte Fälle geſtatten. Noch ſtärker
von Hobbes durch die Forderung der Religions-
upferſten Vertheidigern in jener Zeit er gehört hat;

gent. II, 3, 15. 7 ff. u. 5.

außer dem Glauben an einen Gott und eine Vorsehung soll der Staat, seiner Meinung nach, von seinen Bürgern nichts verlangen, sondern jedem sein Bekenntniß und seine Gottesverehrung freistellen. Auf dieser Seite liegt auch ganz besonders Pufendorf's große Bedeutung. Unter den Philosophen nimmt er keine hervorragende Stelle ein; aber daß er das Recht statt der positiven Offenbarung rein auf die Vernunft gründen und die Rechte der Einzelnen durch keine dogmatischen Rücksichten beschränkt wissen wollte, und daß er diese Grundsätze allen Angriffen gegenüber muthig und siegreich verfochten hat, ist ein Verdienst, welches nicht allein dem Rechtsleben, sondern auch der Philosophie zugutekommen mußte.

Blicken wir nun auf die ganze Reihe der Männer zurück, mit welchen die vorstehende Uebersicht uns bekannt gemacht hat, so werden wir uns allerdings überzeugen, daß es Deutschland auch schon vor Leibniz an philosophischen Bestrebungen nicht gefehlt hat; zugleich aber daß es gerade in der Zeit, in welche die eigentliche Wiedergeburt der europäischen Philosophie fällt, an philosophischen Lehrern und an Systemen von durchgreifender Bedeutung auffallend arm war. Das eigenthümlichste und geistvollste, was es in dieser Zeit auf spekulativem Gebiete hervorgebracht hat, ist die Theosophie eines J. Böhme und Paracelsus; aber diese unmethodische und verworrene Spekulation konnte ein regelrechtes Philosophiren nicht ersetzen, und auf die wissenschaftlichen Zustände nur vereinzelt und mittelbar einwirken; wo man sich andererseits schulmäßig und methodisch mit den philosophischen Fragen beschäftigte, da blieb man theils bei jenem eklektischen Aristotelismus Melanchthon's und seiner Nachfolger stehen, theils kam man nicht über die Aneignung eines fremden Systems, und auch im günstigsten Falle nicht über unvollkommene Reformversuche oder solche Bearbeitungen einzelner philosophischer Wissenschaften hinaus, durch welche für das Ganze derselben kein neuer Standpunkt gewonnen werden konnte. Eine selbständige deutsche Philosophie hat erst Leibniz begründet.

Die geschichtliche Entwicklung derselben verläuft in zwei Abschnitten, von welchen der zweite mit Kant's epochemachenden Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen beginnt und sich bis in die Gegenwart fortsetzt. In jedem dieser Abschnitte werden uns trotz der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Systeme, durch welche sich der zweite derselben von dem ersten unterscheidet, doch gewisse durchgreifende

leiten begegnen, welche in den beiderſeitigen Anfängen
, zugleich aber auch mit dem ganzen Charakter des deut-
ebens während der zwei Jahrhunderte, die ſie umfaſſen, in
nenhang ſtehen. Innerhalb des erſten zieht zuerſt Leibniz,
und als drittes die Aufklärungsphiloſophie nach Wolff
ckſamkeit auf ſich; an dieſe drei hervortretendſten Erſchei-
he in ihrer Aufeinanderfolge ein volles Jahrhundert aus-
t ſich auch alles weitere an, was aus der Geſchichte der
loſophie in dieſem Zeitraum zu berichten iſt.

Erster Abschnitt.

Von Leibniz bis auf Kant.

I. Leibniz.

1. Sein Leben, seine Persönlichkeit und seine Schriften.

Gottfried Wilhelm Leibniz war der Sohn eines leipziger Professors, welchem er den 21. Juni (a. St.) 1646 geboren wurde. Der väterlichen Leitung schon im sechsten Jahre beraubt, suchte der frühreife Knabe sich selbst seinen Weg, indem er dem Schulunterricht vorauseilend in der Bibliothek seines Vaters mit unersättlicher Wißbegier schwelgte. Als er im Herbst 1661 die Universität seiner Vaterstadt bezog, hatte sich der fünfzehnjährige Jüngling nicht allein mit den römischen und griechischen Schriftstellern, auch den Philosophen, schon in weitem Umfang bekannt gemacht, sondern er hatte auch viele Scholastiker und protestantische Theologen gelesen, und bereits trug er sich mit logischen und methodologischen Erfindungen, die er theilweise auch später noch weiter verfolgt hat. Während seiner Universitätsjahre studirte er zunächst Philosophie, und er fand hier an seinem Lehrer Jakob Thomasius (s. o. S. 34. 35) einen Mann, welcher ihn nicht blos mit dem damaligen Aristotelismus, sondern auch mit den Lehren der alten Philosophen gründlich bekanntzumachen geeignet war. Zugleich lernte er aber auch, bald nach dem Beginn seiner akademischen Studien, die Schriften der Neueren, eines Baco und Gassendi, eines Cardanus und Campanella, eines Kepler und Galilei, etwas später die des Cartesius kennen; und er wurde durch sie, wie er selbst sagt [1]), von der Scholastik für immer befreit und in eine ganz neue Welt versetzt. Die mathematischen Wissenschaften, in welche sie ihn einführten, wurden

1) Opp. Philos. ed. Erdmann S. 92. Ebd. S. 124, 2.

von ihm alsbald mit der entschiedensten Neigung ergriffen; um darin weiter zu kommen, als ihm dieß in Leipzig möglich war, gieng er für ein Halbjahr nach Jena zu Erhard Weigel, einem Gelehrten, der außer den mathematischen Fächern auch die Philosophie und das Naturrecht im Sinne der neueren, antischolastischen Wissenschaft behandelte. Als Berufsfach ergriff Leibniz die Rechtswissenschaft; als ihn die leipziger Juristenfacultät nach Vollendung seiner Studien zum Doctor der Rechte noch zu jung fand, wandte er sich nach Altorf, wo man ihm nach einer glänzenden Disputation nicht allein den Doctorhut verlieh, sondern ihn auch durch die Aussicht auf eine Professur zu halten suchte. Durch den früheren kurmainzischen Minister Joh. Christian v. Boineburg, welcher auch nach dem Austritt aus seinem Amte einer der einflußreichsten deutschen Staatsmänner geblieben war, wurde Leibniz in die Dienste des Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp v. Schönborn, gezogen. Die fünf Jahre von 1667 bis 1672 verbrachte er in der Nähe dieses gebildeten, wohlwollenden und verständigen Fürsten, theils mit publicistischen theils mit juristischen Arbeiten beschäftigt. Im Frühjahr 1672 führte ihn ein eigenthümliches diplomatisches Geschäft nach Paris: jener merkwürdige, seit Napoleon's ägyptischem Feldzug so viel besprochene Plan, welchen Leibniz und Boineburg entworfen hatten, Ludwig XIV zu einem Unternehmen gegen Aegypten zu bewegen, durch welches seine Eroberungslust von Deutschland und Holland abgelenkt, und auf Kosten der Türkei eine Annäherung Frankreichs an Oestreich herbeigeführt werden sollte. Der Versuch mißlang, wie sich dieß nicht anders erwarten ließ; auch eine weitere diplomatische Mission, zu der Leibniz in Paris und London mit verwendet wurde, hatte keinen Erfolg; ebenso löste sich nach Boineburg's Tod (Dezember 1672) das Verhältniß zu seinem Sohne, dessen Leitung er übernommen hatte, schon 1673 wieder auf; aber für die wissenschaftliche und weltmännische Ausbildung, die persönlichen Verbindungen und den Lebensgang des Philosophen war der Aufenthalt in der Weltstadt an der Seine, der sich auf volle vier Jahre ausdehnte, von der höchsten Wichtigkeit. Ihm hatte er namentlich auch seine Kenntnisse in der höheren Mathematik zu verdanken, in welcher Huygens sein Lehrer wurde.

Im Jahr 1676 trat Leibniz in die Dienste des Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, indem er die Stelle eines Raths und Bibliothekars zu Hannover annahm; und er betrat hiemit

den Boden, auf dem sich sein Leben von nun an seinem äußeren Verlaufe nach bewegen sollte. Vierzig Jahre lang diente er dem Fürstenhause, welches unter Johann Friedrich's Bruder, Ernst August (1679—1698), zur Kurwürde (1692), unter seinem Sohne Georg Ludwig (als König: Georg I), auf den englischen Thron emporstieg; und wenn er auch in seinen späteren Jahren daran dachte, Hannover mit Berlin, Wien oder Paris zu vertauschen, traten doch die Umstände diesen Planen jedesmal wieder in den Weg. Seine Thätigkeit und sein Einfluß giengen bald weit über den Geschäftskreis hinaus, der ihm anfänglich übertragen war; über alle möglichen Angelegenheiten des Hofes und des Landes, über theologische Fragen wie über solche der hohen Politik und der reichsfürstlichen Etikette, über die Vereinigung der Kirchen, über das Schulwesen, über Bergbau und Münzwesen wurde sein Rath eingeholt, wurden Gutachten, Staatsschriften und Entwürfe von ihm verlangt; er war Mitglied der Kanzlei für Justizsachen; er wurde zu diplomatischen und kirchenpolitischen Verhandlungen verwendet; er wurde mit einer Geschichte des Hauses Braunschweig beauftragt, und hatte zu diesem Zweck Forschungen in Archiven und Bibliotheken anzustellen, welche ihn (1687—1690) nach Wien, Florenz und Rom führten und zu wichtigen persönlichen und wissenschaftlichen Verbindungen Anlaß gaben. Herzog Johann Friedrich und Kurfürst Ernst August schenkten ihm ihr volles Vertrauen; noch näher stand er der Frau des letzteren, der Kurfürstin Sophie, und ihrer Tochter, der Königin Sophie Charlotte von Preußen; sein Verhältniß zu der letzteren war ein so schönes, wie es sich nur zwischen einem Lehrer von dieser seltenen Größe und einer so geistvollen und empfänglichen Schülerin bilden konnte. So fehlte es ihm denn auch nicht an äußeren Auszeichnungen: er wurde hannover'scher Hofrath, hannover'scher, brandenburgischer, russischer geheimer Justizrath, kaiserlicher Reichshofrath; Leopold I erhob ihn in den Adelsstand, Peter d. Gr. suchte seinen Rath und verlieh ihm eine Pension, und als unter seiner Mitwirkung die Akademie der Wissenschaften in Berlin gestiftet worden war, wurde er zu ihrem lebenslänglichen Präsidenten ernannt.

Seine wissenschaftliche Thätigkeit hatte allerdings unter den Ansprüchen und Geschäften, die eine solche Stellung mit sich brachte, vielfach zu leiden; nur um so bewunderungswürdiger ist aber das, was er trotzdem

geleiſtet hat; und will man auch berückſichtigen, daß ihn kein Familien-
leben und keine akademiſche Lehrthätigkeit von der gelehrten Arbeit ab-
zog, ſo konnte doch nur einem Fleiß und einer geiſtigen Raſtloſigkeit,
außerordentliches gelingen. Leibniz iſt nicht blos
Philoſophen, ſondern auch einer von den größten
en. Im klaſſiſchen Alterthum und im Mittelalter,
Theologen, der Philoſophen und der Juriſten iſt
ufe; die naturwiſſenſchaftlichen, geographiſchen und
kungen ſeiner Zeit verfolgt er mit dem lebhafteſten
hematiker ſteht er den erſten Größen jenes Jahr-
vorzüglichen Mathematikern ſo reich war, ebenbürtig
eilt mit Newton den Ruhm eines Erfinders der
; ſeine geſchichtlichen Forſchungen nehmen durch ge-
, kritiſche Umſicht und ſcharfſinnige Combinationen
Stelle ein; er hat ausgezeichnete juriſtiſche, ſtaats-
ſche Abhandlungen verfaßt, hat der Theologie neue
die Mechanik, die Optik, die Mineralogie, die Sprach-
rthvollen Arbeiten bereichert. Zugleich aber hat er
Wiſſen mit vollkommener Selbſtändigkeit zu beherr-
n Mittelpunkt aus mit philoſophiſchen Gedanken zu
reiche und vielſeitige Weltkenntniß zu einem wohl-
olgerichtig ausgeführten Syſtem zuſammenzufaſſen
in dieſer Verbindung der umfaſſendſten Gelehrſamkeit
kraft und Klarheit des philoſophiſchen Denkens ſteht
ihm die Geſchichte in dieſer Beziehung ſeit Ariſto-
weiten zur Seite zu ſetzen hat. Vieles allerdings
ch in wiſſenſchaftlichen Entwürfen und Erfindungen,
halb vollendet gelaſſen; manche ſeiner wichtigſten
r in kurzem Umriß oder nur beiläufig, im Zuſam-
ger Unterſuchungen, entwickelt, ſein ganzes Syſtem
Abſchluß und in ſchulmäßige Lehrform gebracht.
r Arbeiten trat ferner, gerade für ſeine eigene und
Zeit, der Umſtand in den Weg, daß dieſelben großen-
n zerſtreut oder nur handſchriftlich vorhanden waren;
ch ſeinem Tode ſind ſie geſammelt worden, und an
und genauen Ausgabe derſelben fehlt es bis auf den

heutigen Tag noch.[1]) Doch haben nicht allein wir die genügenden Mittel, um die Ansichten des Philosophen, so weit er selbst sie entwickelt hat, vollständig kennen zu lernen, sondern er hat dieselben auch schon seinen Zeitgenossen in den letzten Jahrzehenden seines Lebens mit hinreichender Klarheit vorgelegt.

Leibniz starb den 14. November 1716, nachdem er schon länger an der Gicht gelitten hatte. Er war ein edler und liebenswürdiger Charakter, von biederem, offenem Wesen, wohlwollend und menschenfreundlich, feingebildet und geistreich im Umgang, ein Muster philosophischer Heiterkeit und Milde, voll Gefühl für das Wohl und die Vorzüge seines Volkes und voll Entrüstung über die unwürdige Rolle, zu der es in jener Zeit herabgedrückt war. Von warmer und aufrichtiger Frömmigkeit war er doch ein schlechter Kirchenbesucher; und während er die kirchliche Lehre mit der Vernunft zu versöhnen und vor ihr zu rechtfertigen sich bemühte, stand er den confessionellen und theologischen Gegensätzen mit einer Geistesfreiheit und Weitherzigkeit gegenüber, welche die unduldsame Rechtgläubigkeit seiner Zeit ihm nicht verzeihen konnte. Als er beerdigt wurde, folgte kein Geistlicher seinem Sarge, wie er denn seinerseits auch vor seinem Tode keinen geistlichen Beistand verlangt hatte. Auch der Hof hatte sich seit dem Tode der Kurfürstin Sophie und Georg's I Abreise nach England (1714) von ihm zurückgezogen, und weder die Stadt, deren Zierde, noch die Akademie, deren Stifter und Vorstand er gewesen war, gab dem Gefühl einen Ausdruck, daß Deutschland in ihm seine erste wissenschaftliche Größe verloren habe. Es bedurfte erst längerer Zeit, bis man diesen Geist ganz zu verstehen und seine Bedeutung aus den Fortschritten zu erkennen vermochte, welche durch ihn nicht allein in dem wissenschaftlichen Leben, sondern in der gesammten Bildung und Denkweise unseres Volkes herbeigeführt wurden.

---

1) Die erste Sammlung der philosophischen Schriften, von Raspe, erschien 1765, die erste Gesammtausgabe der leibnizischen Werke, von dem Genfer Dutens, 1768, eine vollständigere Ausgabe der lateinisch und französisch geschriebenen philosophischen Werke, von Erdmann, 1840, die deutschen Schriften von Guhrauer, 1838—1840. Neuere, noch unvollendete Gesammtausgaben sind die von Pertz (1843 ff.), Foucher de Careil (1859 ff.) und Onno Klopp (1864 ff.). Die letztere wurde im Auftrag des Königs von Hannover unternommen; ob sie jemals vollendet wird, ist unsicher; die beiden andern sind schon länger in's Stocken gerathen. Ich citire im folgenden in der Regel die Erdmann'schen Opera Philosophica mit der Bezeichnung O. P.

2. Leibniz als Philosoph; sein wissenschaftlicher Standpunkt; sein Verhältniß zu seinen Vorgängern.

Wie Leibniz überhaupt für seine Geistesbildung seinem eigenen Fleiß und Nachdenken ungleich mehr zu verdanken hatte, als fremder Unterweisung, so zeigt er auch in seiner philosophischen Entwicklung von Anfang an eine große Selbständigkeit, er ist, wie er selbst einmal bemerkt (O. P. 162), fast Autodidakt. Dieß schließt nun allerdings die vielseitigste Benützung seiner Vorgänger bei ihm so wenig aus, daß vielmehr kein anderer von den neueren Philosophen das Bedürfniß, von anderen zu lernen, lebhafter empfunden und sich unverdrossener bemüht hat, was irgendwo von wissenschaftlicher Wahrheit vorhanden war, sich anzueignen und ihm seinen Ort in seinem eigenen System anzuweisen. Er war eine von Hause aus universalistisch und conciliatorisch angelegte Natur; an fremden Ansichten fiel ihm die Uebereinstimmung mit seinen eigenen früher und stärker in's Auge, als ihre Abweichung von denselben; er billigte, wie er selbst sagt, fast alles, was er las, er fand, daß die meisten Systeme in dem Recht haben, was sie behaupten, Unrecht nur in dem, was sie läugnen (O. P. 702), und er ließ sich durch diese Ansicht nicht selten zu dem Versuche verleiten, auch zwischen unvereinbaren Standpunkten Frieden zu stiften. Aber die Unabhängigkeit seines eigenen Urtheils hat er darum doch nie verläugnet. Was er bei anderen fand, suchte er immer sofort zu vervollkommnen; er verfolgte es in seine letzten Gründe, und gewann dadurch die Mittel, neue Folgerungen zu ziehen, neue Entdeckungen und Erfindungen zu machen. So auch in der Philosophie. Er begreift die Aufgabe der Philosophie so, wie sie ihm durch die bisherige Entwicklung derselben gestellt ist, er will für ihre Lösung kein Hülfsmittel verschmähen, das ihm diese Entwicklung an die Hand giebt; aber er findet sich doch durch keines von den vorhandenen Systemen wirklich befriedigt, er sucht einen neuen Weg auf, und was er von anderen aufnimmt, das muß er erst in seine eigenthümliche Gedankenform umschmelzen, ehe er davon Gebrauch machen kann. Sein System ist aus keinem der früheren in der Art herausgewachsen, wie z. B. das fichte'sche aus dem kantischen, oder der Spinozismus aus dem Cartesianismus; er hat auch nie einer Schule angehört, aus der er sich, um seinen eigenen Standpunkt zu finden, in ähnlicher Weise hätte herausarbeiten müssen, wie Kant aus der seinigen; er will aber auch andererseits nicht mit der ganzen philosophischen Ueberlieferung

brechen und ganz von vorne anfangen, sondern er tritt schon in seinen Lehrjahren an seine Vorgänger mit dem Entschlusse heran, sie alle für sich zu benützen, aber sich von keinem abhängig zu machen. Es ist dieß genau das Verhalten, welches seiner geschichtlichen Stellung entsprach. Er hat den Boden für die moderne Philosophie, den Standpunkt der voraussetzungslosen Forschung, nicht erst im Kampfe mit der Scholastik zu erobern, wie Baco und Descartes, und deßhalb kann er die Früheren, und selbst die mittelalterlichen Philosophen, unbefangener würdigen, als jene. Er hat aber auch nicht blos auf gegebener Grundlage weiter zu führen, was andere begonnen haben, sondern es ist ihm die Aufgabe zugefallen, eine deutsche Philosophie, als selbständigen Zweig der neueren Wissenschaft, erst zu begründen, und es ist in ihm die Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes und das Gefühl dessen, was der damaligen deutschen Wissenschaft noththat, zu lebendig, als daß er sich einfach an eine von den gleichzeitigen Schulen, sei es die englische oder die französische, anzuschließen vermocht hätte. Er verhält sich zu ihnen nicht als Gegner, denn er will das gleiche, was sie wollen: eine natürliche Erklärung der Erscheinungen, eine rationale Betrachtung der Dinge; aber er wird auch nicht ihr Schüler, denn er findet jene Erklärung, so wie sie dieselbe gegeben haben, unzureichend und der Ergänzung durch andere, von ihnen vernachläßigte Elemente bedürftig.

In dem allgemeinen seines Standpunkts, in seiner Ansicht über die Ziele und Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens, ist Leibniz mit den Begründern der neueren Philosophie vollkommen einverstanden. Wenn ein Baco von der Wissenschaft dreierlei verlangt, und an der scholastischen Wissenschaft dreierlei vermißt hatte: Kenntniß der Thatsachen, Klarheit der Begriffe, praktische Fruchtbarkeit, so sind es die gleichen Gesichtspunkte, nach denen auch Leibniz den Werth jeder wissenschaftlichen Leistung beurtheilt. Die Wissenschaft soll uns mit den Thatsachen bekannt machen, sie soll alles, was von den Menschen beobachtet werden kann, in sich versammeln, und damit sie dieß könne, wünscht Leibniz, ganz in Baco's Sinn, daß zunächst eine vollständige Zusammenstellung aller bis jetzt gemachten Beobachtungen und Entdeckungen, ein „allgemeines Inventar aller Kenntnisse", der naturwissenschaftlichen wie der historischen, zu Stande gebracht werde (O. P. 172 ff.); demselben Zweck sollten die Bibliotheken und wissenschaftlichen Sammlungen dienen, um deren Anlegung, die Akademieen und gelehrten Gesellschaften, um

ſich Leibniz ſein Leben lang ſo eifrig und erfolgreich
ie Wiſſenſchaft ſoll aber nicht blos Kenntniſſe ſammeln,
nſeren Verſtand aufklären, ſie ſoll uns über alles
deutliche Begriffe und unumſtößliche, durch Beweiſe ge-
gungen verſchaffen. Sie ſoll endlich ebendadurch theils
Frömmigkeit fördern, theils auch unſere Macht über
über unſern eigenen Körper vermehren; denn wie alle
Beſtrebungen die Glückſeligkeit des Menſchen zum Zweck
andererſeits, wie Leibniz ſagt, nichts mehr zur Glück-
die Erleuchtung des Verſtandes und die Uebung des
t nach dem Verſtande zu wirken.[1]) In Leibniz ſelbſt
reſſe für die praktiſche Anwendung der wiſſenſchaftlichen
ußerordentlich lebendig; er ſuchte ſein mathematiſches
möglichen mechaniſchen Erfindungen, ſeine volkswirth-
nken zur Verbeſſerung des Münzweſens, ſeine politiſche
wehr der franzöſiſchen Eroberungsluſt, ſeine Rechtsphi-
form des Rechtsſtudiums und der Geſetze, ſeine Theologie
der chriſtlichen Confeſſionen zu verwerthen; und auch
der Berliner Akademie wurde durch ihn die Beſtimmung
daß dieſe Societät auf den Nutzen der Wiſſenſchaft für
ſen und die bürgerliche Wohlfahrt ihr beſonderes Augen-
le. „Klarheit in den Worten, Brauchbarkeit in den
Wahlſpruch (O. P. 91). Selbſt ſeine methodologiſchen
über den philoſophiſchen Kalkul kündigt er als ein Mittel
der allgemeinen Glückſeligkeit an. Das freilich entſprach
tung, wenn ſpätere Ausläufer ſeiner Schule den Werth
welches ihm an und für ſich ſelbſt die höchſte Befrie-
, nur nach ſeiner anderweitigen Nutzbarkeit bemeſſen
enſowenig können ſich diejenigen auf ihn berufen, welche
praktiſch zu behandeln meinen, wenn ſie nur nach ihren
en, um die Art dagegen, wie dieſe Ergebniſſe gewonnen
ts bekümmern. Für praktiſch hält er nur ſolche Ueber-
Wahrheit wir einſehen, und dieſe Einſicht kann, wie
urch die volle Strenge des wiſſenſchaftlichen Verfahrens

[1]) ldſeligkeit O. P. 672; ebd. 87. 90. 110. Opp. ed. Dut. II, b, 84.

Leibniz war schon als Knabe von dem Studium der Logik, welches sonst für junge Leute so wenig Reiz zu haben pflegt, auf's lebhafteste angezogen worden, weil er in ihm das Mittel zur Ordnung und Verknüpfung der Gedanken erkannte (O. P. 420); und auch in der Folge hat er den Werth der logischen Form gegen ihre Verächter fortwährend mit aller Entschiedenheit in Schutz genommen, und sich seinerseits um die Verbesserung der formalen Logik bemüht. Als er sodann mit den mathematischen Fächern näher bekannt wurde, drang sich ihm sofort der Gedanke auf, das Verfahren, durch welches in ihnen so großes erreicht worden war, müßte sich mit dem gleichen Erfolge auch auf die ethischen Fächer, die Rechtswissenschaft und die Theologie anwenden lassen. Das wesentliche dieses Verfahrens fand er aber in der streng logischen Demonstration, darin, daß mit genauen Begriffsbestimmungen begonnen, und von hier aus durch regelrechte Schlüsse fortgeschritten werde, daß man für alles, selbst für die vermeintlichen Axiome, bündige Beweise und einen möglichst genauen Ausdruck suche. Gerade die metaphysischen und moralischen Wissenschaften bedürfen, wie er glaubt, dieser Strenge sogar noch mehr, als die mathematischen, weil Irrthümer in den letzteren schneller an den Tag kommen; daß sie auch in ihnen möglich ist, scheint unserem Philosophen das Beispiel der altrömischen Juristen zu beweisen [1]). Er selbst hat in jüngeren Jahren die Form der mathematischen Demonstration sogar in publicistischen Arbeiten nicht selten so angewendet, daß man mehr an die Pedanterie Christian Wolffs, als an die geschmackvolle Leichtigkeit späterer leibnizischer Darstellungen erinnert wird. So nennt er z. B. seine Denkschrift über den Feldzug nach Aegypten auf dem Titel ein „Specimen demonstrationis politicae", und in einer Flugschrift vom Jahr 1669, gleichfalls einem „Specimen demonstrationum politicarum", beweist er nach euklidischer Methode in sechzig Propositionen und Demonstrationen, daß man den Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen wählen sollte. Alle Wissenschaften in dieser Weise zu behandeln, eine allgemeine „demonstrative Encyklopädie" herzustellen, „die Philosophie demonstrativ zu machen," ist die Idee, welche ihm vorschwebt. Es sind dieß dieselben Anforderungen, welche schon Descartes an das wissenschaftliche Verfahren gestellt, und

1) O. P. 82 f. 109 f. 122. 163. 168 f. 338. 342 f. 359 ff. 381. 487. 674. 743. 745.

:wirklichung Spinoza mit aller Anſtrengung gearbeitet hatte,
eibniz urtheilt, nicht blos jener, ſondern auch dieſer, ſei
ufgabe vielfach zurückgeblieben.

befriedigender gelöſt werden, ſo muß, wie er glaubt, das
Verfahren ſelbſt eine bedeutende Vervollkommnung er-
nuß nach Analogie der höheren mathematiſchen Methoden,
damals theils von Leibniz ſelbſt theils von ſeinen Vor-
Zeitgenoſſen erfunden worden waren, zu einem allgemeinen
en Kalkul" erweitert werden; man muß die elementaren
denen alle andern gebildet ſind, ausmitteln, die möglichen
n dieſer Begriffe beſtimmen, und ſich dadurch in den Stand
ich durch Rechnung nicht allein die Wahrheit jedes Satzes
ondern auch neue Sätze zu finden. Und wäre ſo ein all-
s, mit mathematiſcher Sicherheit abgeleitetes Begriffsſyſtem
müßte ſich, wie unſer Philoſoph glaubt, auch eine wiſſen-
iverſalſprache finden laſſen: wie es für die mathematiſchen
ihre Verhältniſſe gewiſſe allgemein anerkannte und von der
t der Wortſprachen unabhängige Zeichen giebt, ſo müßte
ir die Grundbegriffe und die verſchiedenen Arten der Be-
ſung Zeichen erfinden können, durch die es möglich wäre,
rmittlung der Lautſprache zu verſtändigen. Dieſer Plan
ination skunſt" und einer darauf gebauten „allgemeinen
" hat Leibniz vom beginnenden Jünglingsalter an bis an
ines Lebens ernſtlich beſchäftigt.[1]) Aber ſo oft er auch
kam, ſo hat er es doch nie weiter gebracht, als zu allge-
ürfen, durch welche ſeine Gedanken ihrer Ausführung nicht
wurden; und wenn man genauer zuſieht, ſo zeigt ſich,
Aufgabe zwar viel gründlicher und wiſſenſchaftlicher ange-
ls alle die, welche ſich vor ihm mit der Erfindung einer
che oder mit der von Raymund Lullus im 14. Jahrhun-
agenen Combinationsmethode, der ſog. „lulliſchen Kunſt",
daß aber auch er die Schwierigkeiten überſah, die ihre Lö-
ich machen. Für's erſte nämlich iſt die mathematiſche Be-
Bezeichnung nur da anwendbar, wo es ſich um genau

[1]) vgl. darüber O. P. 6 ff. 82—94. 162 ff. 355 f. 701. Trendelen-
Beitr. III, 1 ff.

bestimmbare Größen und Größenverhältnisse, um meßbare Mengen, Räume, Zeiten, Bewegungen und Kräfte handelt; sie ist aus diesem Grunde im wesentlichen auf das Gebiet der mechanischen Naturerklärung beschränkt; die logischen Verhältnisse dagegen, die metaphysischen und ethischen Begriffe, die geistigen Thätigkeiten, die qualitativen Eigenschaften und Unterschiede der Dinge lassen sich theils gar nicht, theils nur in gewissen untergeordneten Beziehungen auf mathematische Maßbestimmungen zurückführen. Zweitens aber würde, wenn dem auch nicht so wäre, die Rechnung allein, und das deduktive Verfahren überhaupt, zum Erweis der Wahrheit nicht ausreichen, so lange die Elemente, mit denen gerechnet, die Begriffe und Sätze, aus denen gefolgert wird, nicht sichergestellt sind; der philosophische Kalkul würde daher zu seiner Ergänzung jedenfalls noch eines weiteren Verfahrens bedürfen, durch welches die Voraussetzungen desselben erst gefunden und bewiesen werden müßten. Erwägen wir endlich, wie unvollkommen die letzten Gründe und Bestandtheile der Dinge uns bekannt sind, und wie unendlich weit und verwickelt der Weg von jenen ersten Elementen und Ursachen zu der konkreten Wirklichkeit ist, so liegt wohl am Tage, daß eine so umfassende streng mathematische Ableitung aller wissenschaftlichen Sätze, wie sie Leibniz vorschwebte, und ebendamit auch die ihr entsprechende Begriffssprache, wohl für immer ein unerreichbares Ideal bleiben wird. Aber es ist das Ideal, oder wenn man lieber will, der Traum eines Geistes, welcher von der Aufgabe der Wissenschaft und der Kraft des Denkens den höchsten Begriff hat, und wenn es in diesem Umfang allerdings unausführbar erscheint, so hat doch das Verfahren, welches Leibniz verlangt, auf allen den Gebieten, wo die Bedingungen für seine Anwendung gegeben waren, den besten Erfolg gehabt.

Zunächst allerdings war die wissenschaftliche Ausbildung und Verwerthung unserer Muttersprache ein dringenderes Bedürfniß und eine fruchtbarere Aufgabe, als die Erfindung einer Universalsprache, und es gereicht Leibniz zur Ehre, daß er auch diese Aufgabe alles Ernstes in's Auge gefaßt hat. Er selbst hat zwar meistens lateinisch oder französisch geschrieben, wie er dieß leider mußte, wenn er von den Gelehrten, namentlich denen des Auslands, und von den höheren Kreisen gelesen sein wollte, für welche ein großer Theil seiner Schriften zunächst bestimmt war. Aber wie er überhaupt von deutsch-patriotischer Gesinnung erfüllt war, und die eben damals überhandnehmende Nachäffung

des französischen Wesens auf's bitterste geißelte, so hatte er auch den lebhaften Wunsch, daß die deutsche Sprache in der Literatur den Rang einnehmen möchte, zu dem sie seiner Ansicht nach vollkommen befähigt war. Was insbesondere ihre wissenschaftliche Verwendung betrifft, so spricht er schon in einer seiner frühesten Schriften [1]) die Ueberzeugung aus, was sich nicht gemeinverständlich ausdrücken lasse, das tauge in der Wissenschaft nichts; eben dieß sei aber die Probe für die Verständlichkeit und Klarheit der Gedanken, daß man sie in einer lebenden Sprache darlege, und die Engländer und Franzosen haben die raschere Verdrängung der Scholastik nicht am wenigsten dem Umstand zu verdanken, daß sie sich in der Philosophie ihrer Muttersprache zu bedienen begonnen haben. Noch viel geeigneter wäre jedoch für diesen Zweck die deutsche Sprache, weil sie gerade zum Ausdruck realer Begriffe am meisten, zur Darstellung bloßer Hirngespinste am wenigsten geschickt sei, weil sie, wie sich Leibniz später einmal ausdrückt [2]), „nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne"; wie er denn auch der Meinung ist (O. P. 300), daß sie am meisten von der Ur- oder Natursprache bewahrt habe. Er selbst schreibt da, wo er seiner Feder freien Lauf läßt, und sich von dem zopfigen Hof- und Kanzleistyl der Zeit losmacht, ein reines, klares und körniges Deutsch; und müssen wir auch bedauern, daß er gerade für seine wissenschaftlichen Darstellungen sich seiner Muttersprache nicht in größerem Umfang bedient hat, so kann er doch immerhin das Verdienst ansprechen, daß er zu dieser für die wissenschaftliche und die allgemeine Bildung unseres Volkes so überaus wichtigen Neuerung einen wirksamen Anstoß gegeben habe.

Wollen wir nun den Weg genauer verfolgen, auf dem Leibniz das Ziel einer allgemeinen wissenschaftlichen Aufklärung zu erreichen sucht, so müssen wir zunächst seine Stellung zu den Philosophen in's Auge fassen, welche auf seine eigene Entwicklung von Anfang an Einfluß gewonnen haben.

---

1) Ueber den philosophischen Styl des Nizolius (O. P. 55 ff.) v. J. 1670 c. 12 ff.; vgl. das Schreiben an Johann Friedrich (1671) Leibn. WW. v. Klopp I, 3, 252.

2) Unvorgreifliche Gedanken betr. die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache (1697); Leibniz' deutsche Schriften v. Guhrauer I, 440 ff.

Leibniz war aus der Schule der scholastisch-aristotelischen Philosophie hervorgegangen; und welche genaue Kenntniß dieser Philosophie er schon frühe besaß, sieht man aus der Abhandlung (De principio individui), durch welche sich der siebzehnjährige Jüngling das Baccalaureat erwarb. Er für seine Person jedoch hatte schon damals der Scholastik den Abschied gegeben. Im Vergleich mit der Wissenschaft des 17. Jahrhunderts erschien ihm ihr Verfahren oberflächlich und unfruchtbar; und wenn er auch bei ihren Vertretern, namentlich bei denen von der nominalistischen Schule, immerhin viel wahres und bedeutendes fand, tadelte er doch fortwährend an ihnen die Masse unnützer Spitzfindigkeiten und zielloser Controversen, den Mangel an scharfen Begriffsbestimmungen, die Dunkelheit und Geschmacklosigkeit ihrer Darstellung. [1])

Weit günstiger urtheilt er über Aristoteles selbst. In einer seiner Jugendschriften [2]) nennt er ihn einen großen Mann, welcher in den meisten Stücken Recht habe, und er glaubt, richtig verstanden lasse sich selbst seine Physik in allen Hauptpunkten mit der neueren Wissenschaft unschwer vereinigen; was ihm selbst aber freilich vielfach nur durch Umdeutung aristotelischer Lehren gelungen ist. Auch die spätere Entwicklung seines Systems kann und will den Zusammenhang mit Aristoteles so wenig verläugnen, daß er vielmehr gerade bei ihm die Ergänzung für die Einseitigkeit der mechanischen Physik sucht und in wichtigen Bestimmungen sich an ihn anschließt. Ebenso anerkennend äußert er sich über Plato und Plotin, die er gleichfalls schon frühe kennen gelernt hatte; [3]) doch hat keiner von beiden auf sein eigenes System den gleichen Einfluß gehabt, wie Aristoteles.

Unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts war Baco von Verulam einer von denen, welchen Leibniz die frühesten Anregungen verdankte, und welche er am höchsten schätzte; [4]) und wir haben bereits gesehen, wie eng er sich in seinen Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Wissenschaft an ihn anschließt. Aber Baco's induktives Verfahren ist von dem mathematisch demonstrativen, das er verlangt, durchaus verschieden, und für den materiellen Ausbau seines Systems

---

1) Man vgl. O. P. 58. 124, 2. 61. 68. 91. 110. 121. 371.

2) Dem Brief an Thomasius v. J. 1669, O. P. 48 ff., c. 4. 11. vgl. De stilo Nizolii c. 26, O. P. 67.

3) O. P. 702. 445 f. 725.

4) O. P. 91 f. 45. 61, c. 11.

nem kaum etwas entnehmen. Die erste bedeutendere Ein-
hr er vielmehr in dieser Beziehung von der Atomistik, welche
) durch Gassendi, in Deutschland durch Sennert erneuert
(vgl. S. 45. 60), nachdem allerdings auch schon Baco den
Demokrit auf Aristoteles' Kosten gerühmt und empfohlen
bst sagt, als er das Joch des Aristoteles abgeschüttelt hatte,
gs der mechanisch-atomistischen Naturansicht zugethan ge-
: relative Berechtigung hat er auch später nicht geläugnet,
emokrit's Größe als Naturforscher äußert er sich in der an-
Weise. Aber auf die Dauer konnte ihm die Atomistik
nügen; und es sind nicht blos Gassendi's Annahmen über
ıd die Gottheit, denen er ihre schwankende und unbefrie-
ung mit Recht vorrückt; sondern er fand auch den leeren
ie untheilbaren Körper undenkbar und die mechanische Na-
überhaupt unzureichend. Er kehrte daher von den Atomen
u den substantiellen Formen des Aristoteles zurück, um aus
Monaden hervorgehen zu lassen, und wenn er den me-
aturgesetzen ihre Geltung nicht bestritt, suchte er doch sie
esetze einer höheren Ordnung, auf metaphysische und mora-
zurückzuführen [1]).

ser Abwendung von der atomistischen Lehre hat aber ohne
n frühe auch der Einfluß der cartesianischen mitgewirkt.
: nennt (O. P. 92) unter den Schriften, welche ihm eine
enwelt aufschlossen, ausdrücklich die Descartes', und sein
bpunkt zeigt sich dem des französischen Philosophen, dessen
r fortwährend anerkannt hat [2]), in so vielen Beziehungen
ıß man nicht selten geglaubt hat, er habe in seiner früheren
n der cartesianischen Schule angehört. Mit der Forderung
matisch demonstrativen Verfahrens schließt er sich zunächst
: an; seine Erkenntnißtheorie ist eine weitere Entwicklung
emeinerung dessen, was jener über den Ursprung unserer
n und über die Bedingungen des Erkennens gelehrt hatte;
hysik werden wir, trotz mancher Abweichung im einzelnen,
in seiner Ethik, vielfache mehr als nur zufällige Berührungen
s bemerken; der Weg auf dem er die Wechselwirkung unter

124. f. 699. 702. vgl. 115. 159. 277. 305. Opp. ed Dut. III, 320.
O. P. 121. 122. 699.

den Dingen, und namentlich die Wechselwirkung von Seele und Leib, zu erklären versucht, weist auf den Vorgang des cartesianischen Dualismus und der aus ihm entsprungenen Theorieen zurück; und wenn Leibniz in seinem Schreiben an Thomasius vom Jahre 1669 (O. P. 53) erklärt, es gebe nichts wirkliches in der Welt, als den Geist, den Raum, die Materie und die Bewegung, so hätte jeder Cartesianer das gleiche sagen können. Nichtsdestoweniger weist er den Namen eines solchen schon damals (a. a. O. 48) entschieden zurück, indem er versichert, er finde in Aristoteles' Physik viel mehr, was er gutheißen könne, als in Descartes' Meditationen. Die wichtigeren von den Bestimmungen, durch die er Cartesius widerspricht, werden sich uns später herausstellen; abgesehen von diesen einzelnen Streitfragen tadelt er an ihm hauptsächlich dreierlei: daß Descartes den Zweifel, von dem seine Philosophie ausgeht, theils zu weit, theils nicht weit genug treibe, daß er die älteren Philosophen übermäßig geringschätze, und daß er im Widerspruch mit seinen eigenen methodologischen Grundsätzen der Strenge des demonstrativen Verfahrens nicht selten untreu werde, und sich in unsicheren Hypothesen ergehe. Noch schärfer wird es den Cartesianern vorgehalten, daß sie immer nur bei den Sätzen ihres Meisters stehen bleiben, und weder auf die Alten, von denen doch Descartes selbst viele seiner besten Gedanken entlehnt habe, noch auf die neueren Fortschritte der philosophischen und der Erfahrungswissenschaften Rücksicht nehmen [1]). Aber auch gegen die selbständigen Fortbildner des Cartesianismus, einen Malebranche und Spinoza, hat Leibniz vieles einzuwenden. Die Ansichten des ersteren hat er in seinen reiferen Jahren vom Standpunkt seines eigenen Systems aus in zwei besonderen Abhandlungen (O. P. 450 ff. 690 ff.) besprochen. Mit Spinoza hatte er noch von Mainz aus über optische Fragen einige Briefe gewechselt, und ihn wenige Monate vor seinem Tode auf der Durchreise besucht; und auch sachlich steht er ihm, wie wir finden werden, viel näher, und kann die Consequenz des Spinozismus weit schwerer abwehren, als man dem ersten Anschein nach glauben sollte [2]). Aber der Gesammtrichtung seines Denkens und Fühlens widerstrebte dieselbe doch viel zu sehr, als daß er ihr irgend ein Zugeständniß hätte

1) A. a. O. 48. 52. 81. 110. 121. f. 123. 167.

2) Aus einer Aeußerung im Eingang zu den Nouveaux Essays (O. P. 206) könnte man sogar schließen, daß Leibniz selbst eine Zeit lang sich der Hinneigung zum Spinozismus nicht ganz erwehren konnte.

machen können. Die Auflösung alles Sonderdaseins in das göttliche Wesen erscheint ihm ebenso ungereimt, als gefährlich; er rechnet es seinem eigenen System zum entschiedenen Verdienst an, daß es den Spinozismus zerstöre; und wenn er auch Spinoza's persönliche Unbescholtenheit einräumt, kann er sich doch nicht enthalten, seine Lehre eine grundschlechte und lächerliche, seine Beweise erbärmlich, ihn selbst einen scharfsinnigen aber irreligiösen Schriftsteller zu nennen.[1]) Gerade dem größten unter seinen philosophischen Zeitgenossen ist er am wenigsten gerecht geworden.

Zugleich mit Spinoza bekämpft Leibniz (O. P. 178 ff.) diejenigen Theosophen, welche einen einzigen in der ganzen Welt verbreiteten Lebensgeist oder eine Weltseele annahmen; und nach einer anderen Seite hin bestreitet er diese Denkweise wegen ihres enthusiastischen Elements, ihres Glaubens an ein inneres Licht, an unmittelbare Offenbarungen des göttlichen Geistes, indem er ihr die Unsicherheit und die Widersprüche dieser vermeintlichen Offenbarungen nachweist.[2]) Aber im ganzen hat er doch die Mystiker viel milder und billiger beurtheilt, als Spinoza. Nennt er auch in einer Jugendschrift (O. P. 52) die Philosophie des Paracelsus und van Helmont „thöricht", beschwert er sich auch später noch (ebd. 205) über die unverständlichen Paradoxieen seines Freundes, des jüngern van Helmont, so gedenkt er doch im übrigen seiner mit Anerkennung; selbst Böhme erhält von ihm das Zeugniß (O. P. 408 f.), seine Schriften haben für einen Mann von diesem Stand etwas großes und schönes; und in seiner kleinen Abhandlung „von der wahren Theologia mystica"[3]) hat er die religiösen Grundgedanken der Mystik, vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes in der Seele, von dem Göttlichen in uns, das unser eigentliches „Selbstwesen" ausmache, und von der Einheit der wahren Selbstliebe mit der Liebe zu Gott, sich angeeignet und mit den Gedanken seines eigenen Systems verknüpft.

Es weist dieß auf einen Zug in Leibniz, der auch für seine Philosophie von erheblicher Bedeutung ist: sein lebhaftes religiöses Bedürfniß und

---

1) O. P. 156. 160. 179. 182. 189. 383. 386. 720.

2) Nouv. Essays IV, 19 (O. P. 406 f.).

3) Deutsche Schriften herausg. v. Guhrauer I, 410 ff.; vgl. auch das Schreiben bei Rommel, Leibn. u. Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels, II, 131 f.

seine aufrichtige Frömmigkeit. Es hieße freilich diesen universellen Geist schlecht verstehen, wenn man ihn nur aus dem Standpunkt des Theologen beurtheilen, oder die Hauptwurzel seines Systems überwiegend in theologischen Beweggründen suchen wollte. Aber es hieße andererseits auch ein wesentliches Element seiner Bildung und seiner Denkweise außer Acht lassen, wenn man die Wichtigkeit läugnen wollte, welche theologische und religiöse Fragen von Anfang an für ihn gehabt haben. Er selbst hebt da, wo er von dem Zweck und Nutzen der Wissenschaft spricht, die Beförderung der Frömmigkeit immer mit besonderem Nachdruck hervor; und wenn wir sein System als Ganzes in's Auge fassen, läßt sich nicht verkennen, daß der Urheber desselben von dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums durchdrungen war, und daß er ebenso durch sein persönliches Bedürfniß, wie durch seine wissenschaftliche Ueberzeugung getrieben wurde, sich eine Weltansicht zu bilden, die den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen genügen, zugleich aber auch jenem Glauben zur Stütze dienen sollte. Wenn er in diesem Bestreben sogar nicht selten zu weit gieng, und ihm in manchen Fällen die volle philosophische Schärfe und Folgerichtigkeit zum Opfer brachte, so beweist dieß nur um so mehr, wie sehr ihm selbst die Versöhnung der Philosophie mit der Religion am Herzen lag.

Leibniz verhielt sich nun, wie schon oben bemerkt wurde, zu seinen Vorgängern weit weniger kritisch, als conciliatorisch. Er verlangt von der wahren Philosophie, daß sie alles, was irgendwo wahres zum Vorschein gekommen sei, in sich vereinige und allen Ansichten ihr Recht widerfahren lasse, und er betrachtet es als einen Vorzug seines eigenen Systems, daß es eben dieß leiste. Er will „Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und die Moral mit der Vernunft versöhnen“ [1]). Wenn man jedoch Leibniz deßhalb auch wohl einen Eklektiker genannt und ihm diesen angeblichen Eklekticismus sogar zum Ruhme angerechnet hat, so war dieß jedenfalls ungenau: er gewinnt sein System nicht dadurch, daß er aus den früheren das, was ihm darin wahr zu sein scheint, einfach *auswählt*, sondern er sucht ein wesentlich neues Princip, welches aber tief und umfassend genug sein soll, um alle andern, so weit sie berechtigt sind, in sich aufzunehmen, um die Gesammtheit der Thatsachen zu er-

1) O. P. 205. 52. 65, c. 22. 146. 446.

klären, von denen seine Vorgänger, wie er glaubt, immer nur einen Theil, der eine diesen, der andere jenen, der eine einen größeren, der andere einen kleineren zu erklären vermocht hatten.

3. Die metaphysische Grundlage des leibnizischen Systems, die Monaden.

Der Punkt, auf den es hiebei vor allem ankommt, liegt nach Leibniz in der Frage, wie wir uns die Dinge ihrem reinen Wesen nach zu denken haben, was das Reale ist, das sich uns unter den mannigfaltigen und wechselnden Formen der Erscheinung darstellt, oder mit Einem Wort, in der Untersuchung über den Begriff der Substanz; denn dieser Begriff ist, wie er ausdrücklich erklärt (O. P. 122. 722), der Grundbegriff der Metaphysik, und er war als solcher schon im Alterthum bei Aristoteles, in der neueren Philosophie bei Descartes und Spinoza hervorgetreten. Auf jene Frage hatte nun der Materialismus eines Hobbes und Epikur mit der Behauptung geantwortet, es gebe nur körperliche Substanzen; Descartes hatte von der ausgedehnten Substanz oder den Körpern die denkende Substanz oder den Geist, und von beiden das unendliche Wesen oder die Gottheit unterschieden. Leibniz ist weder mit diesem noch mit jenen einverstanden. Den Materialismus widerlegt schon die Thatsache des Selbstbewußtseins und des Denkens [1]); aber auch die Eigenschaften der Körper, ihre Gestalt, ihre Bewegung, ihre Consistenz, lassen sich, wie Leibniz bereits in einer von seinen frühesten Schriften [2]) zu zeigen sucht, aus der Materie als solcher nicht vollständig erklären. Wenn daher Descartes der Materie den Geist und die Gottheit beifügt, so hat dieß selbstverständlich den vollen Beifall unseres Philosophen. Dagegen findet er seinen Begriff des Körpers in doppelter Beziehung unzureichend. Für's erste nämlich kann das Wesen des Körpers, wie er glaubt, nicht in der Ausdehnung als solcher bestehen. Denn jede Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, und aus der bloßen Ausdehnung läßt sich die Widerstandskraft der Körper, die Thatsache, daß jeder Aktion eine ihr gleiche Reaktion entspricht, die Undurchdringlichkeit, vermöge der jeder Körper anderen

---

1) O. P. 185. 200 ff. 346. 376. 706, 17.

2) O. P. 45 f. vgl. den Brief an Joh. Friedrich, WW. v. Klopp 1, 3, 259.

den Eintritt in seinen Raum verwehrt, und die Trägheit, vermöge der er nur durch einen bestimmten Kraftaufwand in Bewegung gesetzt oder zur Ruhe gebracht werden kann, so wenig erklären, daß vielmehr die Ausdehnung oder Raumerfüllung ihrerseits sich nur als eine Wirkung der Kraft begreifen läßt, welche den Widerstand der Körper gegen einander, ihr Wirken und Leiden, bewirkt; ja es läßt sich überhaupt nicht sagen, worin anders das Wesen einer Substanz bestehen könnte, als in ihrer Kraft, und wie ihre Fortdauer möglich wäre, wenn nicht eine und dieselbe Kraft als Grund ihres Seins sich erhielte. Der Begriff der Substanz ist demnach auf den der Kraft zurückzuführen: eine Substanz ist eine „ursprüngliche Kraft", oder wie sie Aristoteles nennt, eine „Entelechie", sie kann ohne Thätigkeit nicht gedacht werden; das Reale in jedem Ding ist einzig und allein seine Kraft zu wirken und zu leiden, was wir dagegen sonst an ihm wahrnehmen, ist nichts als eine Erscheinung, welche aus dieser Kraft hervorgeht [1]). Wie aber jede Substanz thätige Kraft ist, so muß auch jede — und dieß ist das zweite, was Descartes übersehen hat — ein streng einheitliches Wesen, eine Monas sein. Zusammengesetzte Substanzen können nur aus einfachen, das, was Theile hat, kann nur aus untheilbarem zusammengesetzt sein. Einfache Wesen sind auch die einzigen, welche als thätige Kräfte gedacht werden können: was zusammengesetzt ist, ist ein stoffliches, passives, die Kraft und Thätigkeit kann nur in der einheitlichen Substanz ihren Sitz haben. „Alles, was thätig ist, sagt Leibniz, ist Einzelsubstanz, und jede Einzelsubstanz ist ununterbrochen thätig": thätige Kraft und Individualität sind für ihn Wechselbegriffe [2]). Beides aber, streng einheitliche Wesen und wirkende Kräfte, sind nur die geistigen oder vorstellenden Wesen. Jeder Körper, auch der organische, ist ein bloßes Aggregat, ist aus vielen, von einander verschiedenen und außer einander liegenden Theilen zusammengesetzt; jeder Stoff ist als solcher ein leidendes, er wird von anderem gestaltet und bewegt; die einzige einheitliche Substanz und die einzige thätige Kraft, welche wir aus eigener Erfahrung kennen, ist unsere Seele. Nur nach ihrer Analogie können wir uns die Monaden denken: die ursprünglichen Elemente aller Dinge, die einfachen und

---

1) O. P. 110 f. 112 f. 122. 124. 156, 8. 157, 9. 11. 191. 202. 445. 604, 346. 714, 1. Opp. ed. Dut. III, 315.

2) O. P. 124, 3. 126, 11. 705. 714. 157, 9. 160, 15. Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld u. s. w. herausg. v. Grotefend S. 91 f.

krafttätigen Substanzen, müssen geistige oder vorstellende Wesen, müssen Seelen sein. An die Stelle der materiellen Atome treten so geistige Individuen, an die Stelle der physischen „metaphysische Punkte“: die Welt, welche Descartes und Hobbes in eine große Maschine verwandelt hatten, wird von Leibniz als ein durchaus lebendiges Ganzes, als ein Organismus angeschaut, der aus unzähligen vorstellenden und empfindenden Wesen zusammengesetzt ist, in dem nirgends etwas todtes und blos stoffliches, in dem alles seiner eigentlichen Natur nach Leben, Seele, Thätigkeit ist. [1])

In diesen Sätzen ist der Gedanke ausgesprochen, welcher als der eigentliche Mittelpunkt des leibnizischen Systems zu betrachten ist. Denn wenn auch manche von seinen Lehren unserem Philosophen ihrem allgemeinen Inhalte nach vor der Monadenlehre und unabhängig von ihr feststanden, so erhielten doch auch diese die näheren Bestimmungen, durch welche sie sich seinem System organisch einfügen, erst dadurch, daß sie mit der Monadenlehre in Zusammenhang gebracht wurden. So lassen sich z. B. die leitenden Gedanken der Theodicee, die Lehre von der besten Welt und der Harmonie aller Dinge, bei Leibniz früher nachweisen, als seine Monadenlehre; aber die eigenthümliche Gestalt, welche diese Gedanken in der Lehre von der prästabilirten Harmonie erhielten, war doch erst durch die letztere möglich. Die Monaden sind so freilich nicht in dem Sinn das Princip des leibnizischen Systems, als ob der ganze Inhalt desselben ursprünglich lediglich aus dem Begriff der Monade herausgesponnen wäre; wie denn überhaupt kein einziges philosophisches System in der Wirklichkeit jemals auf diesem rein apriorischen Wege, einzig und allein durch Ableitung aus Einem Grundbegriff oder Grundsatz, zu Stande gekommen ist. Verstehen wir dagegen unter dem Princip eines Systems den Gedanken, durch welchen dem Urheber desselben alle seine wissenschaftlichen Ansichten sich zur Einheit verknüpfen, den Begriff, in dem er das Mittel zur Erklärung aller Erscheinungen und zur Begründung aller von ihm anerkannten Wahrheiten sieht, so können wir dieses Princip bei Leibniz in nichts anderem finden, als in der Monadenlehre. Alles, was dieser vorangeht, zeigt ihn uns erst im Suchen seines eigenthümlichen Standpunkts; erst als er den Begriff der Monade entdeckt hatte, konnte sein System als solches vor seinen

---

1) Man vgl. außer den eben angeführten Stellen O. P. 107. 186. 694 f.

Geist treten. Wie frühe nun dieser innere Abschluß seiner philosophischen Ueberzeugung erfolgt ist, läßt sich nicht genau angeben. In den Schriften, welche seinem Pariser Aufenthalt vorangehen, zeigen sich noch keine bestimmten Spuren der Monadenlehre. Er führt wohl aus, daß der Stoff nicht ohne die bewegende Kraft, nicht ohne den Geist gedacht werden könne (vgl. S. 86); er deutet auch an, daß die Consistenz der Körper aus der bloßen Masse sich nicht erklären lasse[1]), und bei Gelegenheit wirft er den Gedanken hin, welcher an die Lehre des Helmont und Paracelsus von den Archeen erinnert, es müsse in jedem Körper ein unkörperliches, von der materiellen Masse verschiedenes Princip sein, das seine eigentliche Substanz ausmache;[2]) aber darin liegt noch nicht, daß die Körper selbst in ihren letzten Bestandtheilen immaterieller Natur, die anscheinenden Massen aus einfachen Wesen zusammengesetzt seien. Er spricht ferner, wie bemerkt, die Idee der Weltharmonie und der besten Welt aus; aber daß er dieselbe schon damals auf die Monadenlehre gestützt hat, läßt sich nicht darthun. Er bemerkt den Unterschied zwischen Geist und Körper, daß in jenem sowohl das eigene Streben als der äußere Eindruck sich dauernd, im Bewußtsein und in der Erinnerung, erhalte, wogegen sie in diesem nur momentan, zur Erzeugung einer Bewegung, zusammentreffen, und er nennt deßhalb den Körper einen auf den Augenblick beschränkten Geist.[3]) Auch diese merkwürdige Stelle beweist aber doch nur, daß ihm schon damals der Gedanke einer gewissen Gleichartigkeit zwischen Geist und Körper sich aufgedrängt hatte, in dem wir allerdings den Spiritualismus der Monadenlehre im ersten Keim erkennen mögen; von seinem späteren Standpunkt dagegen ist er noch weit entfernt, denn auf diesem erscheint ihm das Streben in den Körpern so wenig als etwas blos momentanes, daß er vielmehr gerade das fortwährende Streben zu wirken für ihre Grundeigenschaft hält.[4]) Es bestätigt sich uns so, was Leibniz selbst (O. P. 124) sagt, daß er erst nach längerem Nachdenken zu der Annahme unkörperlicher Einheiten gekommen sei. Andererseits läßt sich nachweisen, daß er spätestens um

1) O. P. 46 (v. J. 1666).

2) In einem Schreiben v. J. 1671 bei Klopp I, 3, 261.

3) Theoria motus abstracti bei Dutens II, b, 40: omne enim corpus est mens momentanea.

4) Leibniz selbst bezeugt Opp. ed. Dut. III, 320 vgl. O. P. 148, b, er habe damals, als er die genannte Schrift verfaßte, die Materie noch mit Gassendi und Descartes für eine träge Masse gehalten, und aus diesem Grunde den Widerstand, welchen

1684 mit seinem System bei sich selbst vollkommen im reinen war [1]). Die Bildung der Monadenlehre fällt demnach später, als sein 26., und früher, als sein 38. Lebensjahr. Aber für die entscheidende Periode zwischen diesen zwei Zeitpunkten fehlt es uns an Belegen, welche uns ihre Entwicklung im Geist ihres Urhebers genauer zu verfolgen erlaubten: als er der Welt von ihr Kunde gab, trat sie gleich in voller Rüstung aus seinem Haupte.

Die weitere Entwicklung dieser Lehre geht folgerichtig aus ihren oben besprochenen Grundbestimmungen hervor. Da die Monaden die ursprünglichen Substanzen, die letzten Bestandtheile aller Dinge sind, so kann es nichts geben, aus dem sie selbst entstanden wären, oder in das sie sich auflösen könnten; da sie einfache Substanzen sind, können sie nicht, wie die zusammengesetzten, durch eine Verbindung gewisser Elemente entstehen, oder durch ihre Trennung zu Grunde gehen. Sie können mithin überhaupt auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen, sondern wenn dieß geschieht, kann es nur durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht geschehen: ihre Entstehnng läßt sich nur als Schöpfung, ihr Untergang ließe sich nur als Vernichtung denken [2]). Da ferner die Materie in's unendliche theilbar ist, und jeder von ihren unzähligen Theilen wieder aus unbestimmt vielen Monaden besteht, da allen den zahllosen Erscheinungen als ihre realen Substrate Monaden entsprechen müssen, so muß die Zahl der Monaden schlechthin unendlich sein [3]); und da ein Wesen nur dann dieses bestimmte Wesen, dieses Einzelwesen ist, wenn es sich von allen andern unterscheidet, zwei Individuen dagegen, welche sich gar nicht von einander unterschieden, (nach dem sogenannten principium indiscernibilium) nicht zwei wären, sondern ein und dasselbe, da es selbst unter den zusammengesetzten Wesen keine zwei giebt, welche sich durchaus gleich wären, und keine zwei Theile der Materie, welche die gleiche Bewegung hätten, so muß

---

ein ruhender Körper einem auf ihn stoßenden bewegten entgegenstellt, nicht aus der allgemeinen Natur der Körper, sondern aus der besonderen, von der göttlichen Weisheit angeordneten, Einrichtung unseres Systems abgeleitet, wie er dieß auch wirklich a. a. O. II, b, 9 f. 26 thut.

1) Vgl. K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. II, 285, und was Hartenstein, Hist.-phil. Abh. 492 f., aus dem Briefwechsel mit Arnauld S. 91 f. anführt.

2) O. P. 125, 4. 145. 438, 29. 526 f. 676. 705, 4 f. 714, 2.

3) A. a. O. 435 f. 687.

auch jede Monade von jeder andern verschieden sein, jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften haben. Diese Eigenschaften werden aber nicht äußere, der Gestalt, der Größe, der Lage, u. s. f. sein können, denn für solche ist in einfachen, unkörperlichen Wesen überhaupt kein Raum; sondern es wird nur ihre innere, qualitative Bestimmtheit sein, worin die Eigenthümlichkeit der Monaden besteht, und wodurch sie sich von einander unterscheiden [1]). Und wie jede Monade von allen andern verschieden ist, so ist auch jeder Zustand einer Monade von ihren früheren Zuständen verschieden; denn da ihr Wesen in der thätigen Kraft besteht, so ist jede nothwendig in einer beständigen Veränderung begriffen. Diese Veränderung kann ebenfalls nur eine innere Veränderung sein, denn die Monade hat ja keine Theile, durch deren Verschiebung eine mechanische Veränderung in ihr erzeugt werden könnte; und aus dem gleichen Grunde kann sie auch nur von einem inneren Princip herrühren, denn jede äußere Einwirkung ist, wie Leibniz glaubt, eine mechanische, sie besteht darin, daß in einem Wesen durch einen von außen kommenden Anstoß eine Bewegung seiner Theile bewirkt wird; was daher keine Theile hat, in dem kann durch keine äußere Ursache eine Veränderung hervorgerufen werden; „die Monaden haben keine Fenster durch die etwas in sie eindringen oder aus ihnen austreten könnte." Soll nun die Monade den Grund ihrer Veränderungen, die Quelle ihrer Thätigkeit, in sich selbst tragen, so muß in jedem ihrer Zustände die ganze Reihe der folgenden enthalten sein, die Gegenwart muß „mit der Zukunft schwanger gehen;" sie kann aber in ihnen, bei der Einfachheit der Monaden, nur in unräumlicher, ideeller Weise, nur als Vorstellung enthalten sein; der Zustand der Monaden ist mithin der des Vorstellens, ihre Thätigkeit besteht in Vorstellungen, ihr Wesen im Vorstellungsvermögen — sie sind mit Einem Wort, wie wir schon oben gehört haben, geistige Kräfte oder Seelen [2]).

Diese Vorstellungsthätigkeit der Monaden hat nun an sich alles Wirkliche zum Inhalt. Denn da alles in der Welt mit allem andern in Zusammenhang steht, so ist jede Monade durch alle andern bedingt, jede ist daher in ihrer Eigenthümlichkeit nur durch alle andern vollständig zu verstehen, sie trägt die Spuren derselben in sich, stellt sie in sich

---

1) O. P. 705, 9. 714, 2. 159. 198. 222. 277 f. 303 f. 755. 765.

2) O. P. 705, 10 ff. 714, 2. 127. 187. 197. 464, 8. 706, 22. Théod. § 360. 400.

dar; oder wie dieß Leibniz auszudrücken liebt: jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums, und ein Auge, dem alles vollkommen durchsichtig wäre, könnte die ganze Welteinrichtung und den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen lesen. Sie ist aber dieser Spiegel nicht blos für andere, sondern zunächst für sich selbst; denn da sie vorstellende Kraft und sonst nichts ist, kann nichts in ihr sein, was nicht als Vorstellung in ihr wäre; jede Monade besitzt daher eine Vorstellung von allem in der Welt.[1]) Aber diese Vorstellung nimmt in jeder eine eigenthümliche Gestalt an: in jeder Monade spiegelt das Ganze sich ab; aber in jeder spiegelt es sich von der Seite und mit der Vollkommenheit ab, welche ihrer Natur entspricht.[2]) Näher handelt es sich hiebei um die größere oder geringere Deutlichkeit ihres Vorstellens. Die Vorstellungen oder Ideen sind bald klar, bald dunkel, und die klaren Vorstellungen theils deutlich, theils verworren. Eine Vorstellung ist *klar*, wenn sie ausreicht, um ihren Gegenstand zu erkennen und von anderen zu unterscheiden, *dunkel*, wenn und so weit dieß nicht der Fall ist; sie ist *deutlich*, wenn wir auch die einzelnen Merkmale des Gegenstandes unterscheiden und somit eine Definition desselben geben können, andernfalls *verworren*, so daß demnach eine Idee zugleich klar und verworren sein kann (wie dieß nach Leibniz bei den sinnlichen Vorstellungen wirklich der Fall ist.[3]) Auf der Unterscheidung unserer Vorstellungen beruht nun das Bewußtsein. Wenn Vorstellungen zu schwach oder mit anderen zu eng verbunden (also zu verworren) sind, um für sich hervorzutreten, so sind sie zwar in uns, aber sie kommen uns nicht zum Bewußtsein. Unsere sämmtlichen Vorstellungen zerfallen daher in bewußte und unbewußte. Leibniz nennt jene *Apperceptionen*, diese *Perceptionen*. Er zeigt, daß solche unbewußte Vorstellungen angenommen werden müssen, da die Seele, und die Substanz überhaupt (beides fällt ihm ja aber zusammen), nie unthätig sein könne; er weist nach, daß sie von zahlreichen Erscheinungen vorausgesetzt werden, daß z. B. die Wahrnehmung eines Geräusches nur durch die unbewußte Wahrnehmung aller der einzelnen Töne, aus denen es sich zusammensetzt, zu Stande kommen kann, daß man durch keinen noch so starken

---

1) O. P. 709, 56. 60 f. 714, 3. 717, 13. 127. 197. 222. 725, 3. 745 f. Théod. 360.

2) O. P. 709, 57. 714, 3. 725, 3. 745 f.

3) A. a. O. 79 f. 288 f.

Lärm vom Schlaf erweckt werden könnte, wenn man nicht den Anfang desselben noch vor dem Erwachen, also unbewußt, vernähme; er erkennt in den unmerklichen oder „kleinen" Vorstellungen den Grund der scheinbar willkührlichen Thätigkeiten, das Mittel, wodurch es möglich ist, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in sich trage, ein Spiegel der ganzen Welt sei, die Bedingung für die Continuität des Seelenlebens und des Weltlaufs, für den Hervorgang des späteren aus dem früheren, für die Uebereinstimmung der Seele und des Leibes und die Uebereinstimmung alles Seins überhaupt; denn wenn in jeder Monade alle andern und ihr Verhältniß zu denselben sich darstellen, wenn der ganze Inhalt ihres Lebens von Anfang an in ihr liegen soll, wenn er aber andererseits offenbar nicht als deutlich vorgestellter und bewußter in ihr ist, so bleibt nur übrig, daß er undeutlich, als unbewußte oder unmerkliche Vorstellung in ihr sei.[1]) Nach dem Umfang und dem Grade, in welchem die Vorstellung des Universums in einer Monade sich zur Deutlichkeit entwickelt, richtet sich die Vollkommenheit ihres Lebens und die Stufe, welche sie in der Welt einimmt.[2]) Diese Stufe ist aber nicht unveränderlich; jede Monade muß ja als thätige Kraft in einer unabläßigen Veränderung begriffen sein, welche ihrer Natur nach nur darin bestehen kann, daß ihre Vorstellungsthätigkeit sich verändert. Oder wie dieß unser Philosoph näher ausführt: wie in uns dem Verstande der Wille entspricht, so muß überhaupt in jedem kraftthätigen Wesen mit seinem Vorstellen ein Begehren oder Streben verbunden sein; dieses Streben kann aber nichts anderes sein, als der Trieb zur Veränderung des inneren Zustandes, zur Erzeugung neuer Vorstellungen; aus jeder Vorstellung folgen daher weitere Vorstellungen, aus jedem Zustand andere Zustände, und das Leben jeder Monade verläuft so in einem unaufhörlichen Wechsel, in dem alles spätere aus dem früheren nach festen Gesetzen hervorgeht.[3])

Alle diese Veränderungen vollziehen sich aber doch nur innerhalb der einzelnen Monaden, sie sind rein innerliche Vorgänge, die in jeder einzelnen Seele lediglich nach ihren eigenen Gesetzen er-

---

1) O. P. 197 f. 224, 11. 233, 4. 246, 4. 706, 14. 19 ff. 707, 23. 715. 717, 13. 81. 137. 152. 181. 187 f.

2) Vgl. hierüber namentlich O. P. 187. 709, 60.

3) O. P. 464, 12 vgl. 251. 706, 15. 714, 2. 720. 746. 187.

folgen; jede ist, wie Leibniz selbst sagt [1]), eine Welt für sich und gegen alle äußeren Einwirkungen so abgeschlossen, wie wenn gar nichts außer ihr selbst und der Gottheit existirte. Wir haben mithin, so weit wir bis jetzt sind, zwar eine zahllose Menge von Einzelsubstanzen, von denen jede ein eigenthümliches Leben führt und die Gesammtheit der Dinge in ihrem Vorstellen auf eigenthümliche Weise abspiegelt; aber wir haben noch keinen Zusammenhang dieser Einzelwesen, noch kein Ineinandergreifen ihrer Bewegungen, noch keine Welt. Wie sollen wir diese gewinnen, wie sollen wir es erklären, daß alle Monaden von allen andern wissen, daß die Vorgänge in den einen mit denen in den andern so genau übereinstimmen, wie uns dieß die Erfahrung nicht blos in Betreff unseres körperlichen und geistigen Lebens, sondern in Betreff des ganzen Naturlaufs bezeugt? Es ist dieß dieselbe Frage, welche sich, wie wir gesehen haben, aus Anlaß des Verhältnisses von Seele und Leib schon den Cartesianern aufgedrungen hatte; nur daß diese Frage bei Leibniz verallgemeinert und auf das Verhältniß aller Monaden überhaupt ausgedehnt ist. Die natürlichste Antwort auf dieselbe scheint nun die zu sein, daß eben die verschiedenen Wesen unter einander im Verhältniß einer realen Wechselwirkung stehen, die Veränderungen in den einen durch die Einwirkung der andern hervorgerufen werden. In dieser Weise hatte man sich den Naturzusammenhang bis dahin allgemein erklärt, und noch Descartes war, auch hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib, unbedenklich von dieser Voraussetzung ausgegangen. Seine Schüler jedoch fanden dieselbe (wie S. 49 f. 52 gezeigt ist) hier unanwendbar, wogegen sie die Körper auf einander allerdings unmittelbar, durch Druck und Stoß, wirken ließen. Leibniz widerspricht nicht allein der Annahme, daß ein physischer Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt stattfinde [2]), sondern er weiß überhaupt die Einwirkung einer Substanz auf eine andere mit seinem Begriff der Substanz nicht zu vereinigen (vgl. S. 91). Treffen daher die Vorgänge in zwei oder mehreren Substanzen so regelmäßig zusammen, daß man dieses Zusammentreffen nicht auf den bloßen Zufall zurückführen kann, so bleibt seiner Ansicht nach nur übrig, es aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten Ursache zu erklären; und stehen alle Wesen mit allen in diesem Verhältniß einer vollkommenen Uebereinstimmung,

1) O. P. 127, 14. 128, 16. 681.
2) Z. B. O. P. 127, 12. 773, 84.

ſo muß angenommen werden, daß ihre gemeinſame Urſache, der göttliche Wille, ſie alle harmoniſch beſtimme, in jedem von ihnen genau diejenigen Vorgänge bewirke, welche denen in allen andern entſprechen. Leibniz greift ſomit, um den Zuſammenhang der Monaden zu erklären, im allgemeinen zu dem gleichen Mittel, deſſen ſich die Carteſianer zur Erklärung des Zuſammenhangs zwiſchen Seele und Leib bedient hatten: er verwandelt dieſen Zuſammenhang aus einem unmittelbaren in einen mittelbaren, er leitet ihn nicht aus einer Wechſelwirkung zwiſchen den einzelnen endlichen Weſen, ſondern aus ihrer gemeinſamen Abhängigkeit von der göttlichen Urſächlichkeit her; nur daß er das, was ſeine Vorgänger blos von dem Verhältniß der denkenden und ausgedehnten Subſtanz geſagt hatten, auf das Verhältniß aller Subſtanzen überhaupt ausdehnt, es aus einem anthropologiſchen zu einem koſmologiſchen Princip macht. Aber in der Geſtalt, welche dieſe Erklärungsweiſe bei den Carteſianern, und namentlich bei Malebranche, in dem ſog. Syſtem der gelegentlichen Urſachen angenommen hatte, kann er ſich dieſelbe nicht aneignen. Wenn dieſes Syſtem annimmt, daß Gott bei jedem Akt unſeres Willens die entſprechende Bewegung in unſerem Körper, und bei jeder Bewegung in unſeren Sinnesorganen die entſprechende Vorſtellung in unſerer Seele hervorbringe, ſo hält ihm Leibniz mit Grund entgegen, das heiße zu Wundern ohne Ende ſeine Zuflucht nehmen, die Gottheit zum Maſchinengott machen, den Naturzuſammenhang zerreißen und die endlichen Weſen ihrer eigenen Thätigkeit und ebendamit ihrer Selbſtändigkeit berauben [1]). Er ſelbſt hofft dieſen Bedenken dadurch zu entgehen, daß er an die Stelle der einzelnen in die Thätigkeit der Geſchöpfe eingreifenden göttlichen Akte die urſprüngliche Weltordnung und ihre unabänderliche Geſetzmäßigkeit ſetzt. Jedes Einzelweſen (jede Monas) folgt, wie er glaubt, in ſeiner Thätigkeit und Entwicklung lediglich den Geſetzen ſeiner eigenen Natur; aber dieſe ſeine Natur iſt von Hauſe aus ſo beſchaffen, wie es ſein Verhältniß zu allen anderen Weſen, ſeine Stellung im Weltganzen mit ſich bringt: die Monaden verhalten ſich zu einander wie zwei Uhren, von denen jede nur durch ihr eigenes

1) O. P. 127. 134. 157. 160. 178. 430. 438, 23. 452 f. 773, 84. Bei dieſer Kritik der carteſianiſchen Theorie hat aber Leibniz auffallender Weiſe diejenige Form derſelben, welche ſeiner eigenen Anſicht näher kommt, die des Geulincx und Spinoza (o. S. 49. 52), unberückſichtigt gelaſſen; denn auch die Aeußerungen O. P. S. 189, a. 348, a können ſich nicht auf dieſe beziehen.

Triebwerk in Bewegung gesetzt wird, die aber von Anfang an so ge-
richtet sind, daß sie immer die gleiche Stunde zeigen. Jedes
det sich daher in jedem Augenblick genau auf derselben
ntwicklung, auf der es sich befinden würde, wenn es von
einen Einfluß erführe; es erzeugt in sich dieselben Vor-
die es erzeugen würde, wenn äußere Eindrücke zu ihm ge-
ten; es steht mit anderen Wesen in derselben Verbindung,
ehen würde, wenn eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen
nde. Ja es ist auch jedes in seinem Sein und seiner Thä-
ich durch die andern bedingt; nur ist ihr Zusammenhang
durch den Verstand und den Willen der Gottheit vermit-
hat jeder Monade gleich bei ihrer Schöpfung diejenige Na-
n, und ebendamit diejenigen Thätigkeiten und diejenige
dieser Thätigkeiten in ihr angelegt, welche die Rücksicht auf
und auf das aus ihnen bestehende Weltganze forderte; jede
rch die Idee aller andern bestimmt, und hilft ihrerseits alle
nmen, und wiewohl keine von den andern eine Einwirkung
dern jede sich mit reiner Spontaneität aus sich selbst ent-
sen doch alle ihre Thätigkeiten und Zustände in jedem
ollkommen in einander, und es stellt sich aus allen diesen
Einzelwesen und ihren von einander scheinbar ganz unab-
twicklungen jenes vollendete, in allen seinen Theilen durch-
lsche Ganze her, das wir die Welt nennen. Dieß ist das
vorherbestimmten Harmonie, in welchem die Mo-
um Abschluß kommt, und welches nach Leibniz' eigenem
r den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet, daß er selbst
derselben nicht selten kurzweg als das System der prästabi-
er universellen Harmonie bezeichnet. [1])

enthält das gegenseitige Verhältniß der Monaden ein dop-
e Monade ist ihrem Wesen nach thätige Kraft, ihr Dasein
nem Wirken, einem Vorstellen; es giebt daher keine Monade
ine geben, welche blos passives Substrat wäre, wie dieß
he Masse nach der gewöhnlichen Meinung und der mecha-
k sein soll. Aber jede geschaffene Monade hat ein bestimm-
er Kraft, und so außerordentlich groß auch die Unterschiede

127, 14. 133 f. 157, 10. 183 ff. 205. 430. 458. 477. 519, 59. 531, 51. 600, 331.

sind, welche zwischen den verschiedenen Monaden in dieser Beziehung stattfinden, so müssen wir doch an ihnen allen, außer der Gottheit, zwei Seiten unterscheiden: ihre Kraft und die Grenze ihrer Kraft, ihre Vollkommenheit und ihre Beschränktheit. Nach dem Maß ihrer Kraft richtet sich die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen; durch die Beschränktheit derselben ist es bedingt, daß außer den deutlichen Vorstellungen auch dunkle und verworrene in ihnen sind. Diese Beschränktheit ist aber eine Folge ihres Verhältnisses zu den andern Monaden; jeder Monade ist von Anfang an nur diejenige Vollkommenheit zugetheilt worden, es kann sich mithin auch nur diejenige Entwicklung in ihr vollziehen, welche sich mit der Rücksicht auf alle andern, mit der Vollkommenheit des Ganzen verträgt. Wir können insofern alle Unvollkommenheit in den Monaden, alle verworrenen Vorstellungen, wiewohl sie zunächst nur aus ihnen selbst kommen, doch zugleich als ein Bestimmtwerden durch anderes, als ein Leiden, alle Entwicklung zur Vollkommenheit als ein Sichselbstbestimmen, eine Thätigkeit betrachten; und es lassen sich deßhalb an jeder Monade zwei Seiten ihres Wesens oder zwei Kräfte unterscheiden: die aktive und die passive, die Kraft der Bewegung und die Kraft des Widerstands oder der Trägheit. [1]) Gerade auf der Beschränktheit der Monaden beruht aber ihr Zusammenhang: indem jede als eine endliche und beschränkte durch andere bedingt ist, jede die individuelle Bestimmtheit ihres Seins und Lebens vermöge ihres Verhältnisses zu den andern erhält, ebenso aber auch jede die andern mitbedingt, indem sich alle Monaden zu allen sowohl thätig als leidend verhalten, stehen alle mit

1) O. P. 269. 521, 65 f. 128, 17. 132. 436. 440. 678. 709, 49 f. 725. Opp. ed. Dut. I, 733. III, 316 f. Es läßt sich übrigens hier eine gewisse Unklarheit nicht verkennen. Aus den Voraussetzungen der Monadenlehre folgt allerdings, daß an jeder endlichen Monade Aktivität und Passivität, deutliches und verworrenes Vorstellen zu unterscheiden ist; dagegen hat L. strenggenommen kein Recht, von einer passiven Kraft in den Monaden zu reden und diese der Widerstandskraft der Körper gleichzusetzen, denn der Widerstand, welchen ein Körper dem Eindringen eines andern entgegenstellt, beruht auf derselben Expansivkraft, welche sich da, wo sie den Widerstand anderer Körper überwindet, als bewegende Kraft darstellt. Von den zwei Kräften, aus denen Kant und seine Nachfolger die Materie construiren, Expansiv- und Attractivkraft, hat Leibniz nur die erstere, eine allgemeine Anziehung der Materie hat er, wie wir finden werden, gar nicht angenommen; statt aber jene Eine Kraft in zwei Kräfte, eine aktive und passive zu zerlegen, durfte er nur sagen, sie äußere sich theils als Bewegungs- theils als Widerstandskraft, theils in der Aktion, theils in der Reaktion; von einer passiven Kraft zu sprechen, ist ungenau.

allen in Beziehung, sie gehören zusammen, sie bilden Ein Ganzes, und es entstehen so aus den einzelnen, ohne alle unmittelbare Wechselwirkung in sich abgeschlossenen Monaden, vermöge ihres idealen, metaphysischen Zusammenhangs, Monadencomplexe, aus den einfachen Substanzen zusammengesetzte. Ein Monadencomplex aber ist ein Körper, die zusammengesetzte Substanz ist die Materie. Leibniz betrachtet daher die Passivität der Monaden als den letzten Grund des materiellen Daseins, und er nennt sie deßhalb mit einem aristotelischen Ausdruck die „erste Materie“.[1]) Wie aus diesem metaphysischen Verhältniß der einfachen Substanzen die Erscheinung der körperlichen Masse und ihrer Bewegung hervorgeht, dieß ist die Grundfrage der leibnizischen Naturphilosophie.

4. Die Körperwelt und ihre Gesetze.

An sich selbst, haben wir gesehen, giebt es nach Leibniz keine realen Wesen, als die Monaden, und keine realen Vorgänge, als die inneren Veränderungen in den Monaden, ihre Vorstellungen und Bestrebungen. Jedes dieser Wesen folgt in seiner Thätigkeit und Entwicklung nur seiner eigenen Natur und ihren Gesetzen; aber sie alle stehen zu einander im Verhältniß einer ursprünglichen (prästabilirten) Harmonie, und vermöge dieses Verhältnisses bilden sie Ein zusammengehöriges, fest verbundenes Ganzes. Denn wenn auch zwischen ihnen nicht der unmittelbare Zusammenhang einer physischen Wechselwirkung stattfindet, so ist doch jedes von ihnen mittelbar durch alle andern bestimmt, weil es durch die Möglichkeit ihres Zusammenseins, durch die Idee der Welt, so wie diese in dem schöpferischen göttlichen Verstand lebte, gefordert war, daß jedem nur dasjenige Maß der Kraft zugetheilt, nur die Entwicklungsstufe und Richtung seiner Vorstellungsthätigkeit in ihm ange-

---

1) Man vgl. O. P. 157 f. 376. 436. 440. 456. 457. 466. 678. 680. 694. 709, 52. 741. Auch von einem „substantiellen Band“ der Monaden spricht Leibniz. Damit könnte aber nach allen Voraussetzungen seines Systems nichts anderes gemeint sein, als ihr auf dem prästabilirten Verhältniß ihrer Aktivität und Passivität beruhender Zusammenhang selbst; wenn sich L. in den Briefen an Pater des Bosses (O. P. 680. 682. 685—688. 740 f.) so ausdrückt, als ob er dabei an etwas von den Monaden selbst verschiedenes dächte, so ist dieß nur eine Anbequemung an einen fremden Standpunkt: Leibniz zeigt dem Pater, wie er es angreifen müßte, um unter Voraussetzung der Monaden die Transsubstantiation zu rechtfertigen, aber er verbirgt nicht, daß er für seine Person die hiefür zu Hülfe genommene Hypothese eines eigenen vinculum substantiale so wenig, als die Brodverwandlungslehre selbst, gutheiße.

gelegt werden konnte, welche sich mit der Vollkommenheit des Ganzen, mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen, vertrug. Jede Monas bestimmt daher andere Monaden, wiefern eine Vollkommenheit in ihr ist, durch welche eine entsprechende Unvollkommenheit der andern bedingt wird, wiefern ihr in der Ordnung des Weltganzen die Rolle zugefallen ist, sich dasjenige deutlich vorzustellen, wovon den andern nur eine dunkle oder verworrene Vorstellung möglich ist; jede wird von andern bestimmt, wiefern in diesen die Vollkommenheit, oder das deutliche Vorstellen, ist, dem in ihr selbst eine Unvollkommenheit, ein undeutliches Vorstellen, entspricht. Steht nun eine Monas mit mehreren andern Monaden in dem Verhältniß, daß in ihr eine deutliche Vorstellung dessen ist, was in jenen vorgeht, daß mithin die Zustände der andern aus ihr erklärt werden können, so werden alle jene von ihr bestimmt werden; sie bildet den gemeinsamen Mittelpunkt, von welchem ihre Veränderungen ausgehen; in ihr ist als Einheit, was in jenen zerstreut ist, und durch sie ist auch jenen ihr Zusammenhang mit einander vermittelt. Es bildet sich so mit Einem Wort ein Aggregat von Monaden, welches durch eine Centralmonas zusammengehalten, ein Leib, der von einer Seele beherrscht wird. [1]) Aus der verworrenen Vorstellung dieses Verhältnisses entsteht uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse, dessen, was man gewöhnlich Materie nennt (der sog. materia secunda); und Leibniz erklärt ausdrücklich, daß nur dieses das Reale sei, was der Erscheinung der Materie zu Grunde liege. „Von einer körperlichen Substanz, sagt er (O. P. 689), darf nur da gesprochen werden, wo ein organischer Leib mit einer beherrschenden Monas, oder mit anderen Worten, wo ein lebendiges Wesen ist.“ Die Körper sind daher seiner Ansicht nach an sich selbst gar nichts anderes, als Monadencomplexe, welche durch die Beziehung auf ihre Centralmonas verbunden sind; die körperliche Masse dagegen als solche ist eine bloße Erscheinung, sie ist nur in unserer sinnlichen Vorstellung vorhanden, ebenso wie der Raum, den sie einnimmt, bloße Erscheinung, nur die Form ist, in welcher die Ordnung der coexistirenden Dinge sich der verworrenen Anschauung darstellt. Aber weil dieser Erscheinung jenes Reale zu Grunde liegt, ist sie kein bloßer Schein, sondern eine „wohlbegründete Erscheinung“, ein phaenomenon bene fundatum. [2])

1) O. P. 714, 3. 717, 12. 710, 62 f. 70. 689. 317.

2) O. P. 436. 457. 678. 689. 693. 725, IV. 736, III. 745. 682. 703. 739. 752.

Diesem Ansicht gemäß kann nun an die todte Materie der gewöhnung und der mechanischen Physik nicht gedacht werden. t ja nach Leibniz, ihrem wirklichen Wesen nach betrachtet, umerfüllende Masse, als welche sie sich der sinnlichen Anellt, sondern eine Welt von geistigen Wesen, von einfachen, bstanzen; und diese Substanzen stehen unter einander in tgigen Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, es ist ten, welche nicht mit andern als beherrschende oder als nden wäre, es giebt keinen endlichen Geist ohne einen gibt keinen Leib ohne eine Seele; [1]) denn wie jede gede mit Unvollkommenheit des Vorstellens, und ebendapassiven Beziehung auf andere, der Leiblichkeit, behaftet dererseits eine Verbindung von Monaden, oder ein Körch zu Stande kommen, daß eine Anzahl von minder vollfachen Substanzen sich einer vollkommeneren unterordnet zur Einheit verknüpft wird. [2]) Auf ihrem Leibe beruht hang der Monaden: die Materie ist das Band derselben, welcher keine Beziehung zu einem Leibe hätte, wäre der Verbindung mit dem Weltganzen losgerissen. [3]) Auf der Materie beruht es, daß sie durchaus organisirt, daß unendlich theilbar, sondern wirklich unendlich getheilt ist: st ein Organismus, eine kunstvoll gebaute, aus verschiedenen bestehende, einer Centralmonas dienende Maschine, ser Theile ist gleichfalls eine solche und so fort in's unß demnach jeder, auch der kleinste Theil der Materie eine e ihrerseits gleichfalls Welten ohne Zahl in sich schließt. [4]) von Atomen wird von Leibniz ebenso bestritten, wie die

, der uns S. 52 auch bei Spinoza vorgekommen ist.

.. 158. 180. 199. 273, 19. 432. 440. 464, IX. 466. 678. 710, 72. 2. 440. 537.

3. 135. 431. 436. 564. 694. 710, 65 f. Briefw. m. Arnauld S. 115. eilweise schon in der Theoria motus concreti (1671) Opp. ed. Dut. .

. darüber O. P. 158. 159. 758. 137. 197. 199. 229. 241. 274. 695. ßert sich Leibniz noch 1669, O. P. 49 vgl. 124, 3, und in einem 1671 (WW. v. Klopp I, 3, 255) rühmt er sogar, er sei der erste, ein des Leeren vollkommen demonstrirt habe.

Nichtsdestoweniger steht er der mechanischen Physik seiner Zeit nicht so ferne, als man vielleicht vermuthen möchte. So fest er vielmehr überzeugt ist, daß sich die letzten Gesetze der Bewegung nur durch metaphysische, oder wie er wohl auch sagt, durch theologische Erwägungen aufzeigen lassen, so entschieden verlangt er andererseits für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechanische Erklärung; und er verwirft von diesem Standpunkt aus das Verfahren der Platoniker und Theosophen, welche die einzelnen Naturerscheinungen unmittelbar aus der göttlichen Wirksamkeit oder anderen unkörperlichen Kräften, wie die sog. Archeen, herleiten wollten (vgl. S. 11. 12. 59 f.) [1]) Ja er tritt im Interesse einer streng mechanischen Naturerklärung selbst der Lehre entgegen, durch welche sein großer englischer Zeitgenosse die Untersuchungen eines Kepler und Galilei über die Gesetze der himmlischen und der irdischen Bewegungen in einem höheren Gesetze verknüpfte, und für weitere eingreifende Fortschritte der Naturwissenschaft den Grund legte, Newton's Theorie über die allgemeine Anziehungskraft der Materie. Eine solche Wirkung der Körper auf einander ließe sich, wie er glaubt, als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne, auf natürlichem Wege nicht erklären, sie wäre ein fortwährendes Wunder; die Kraft, welche sie hervorbringen sollte, wäre eine unbegreifliche, irrationale, wie die verborgenen Qualitäten der Scholastiker; diese ganze Hypothese widerspricht dem Grundsatz, von dem eine gesunde Naturwissenschaft nie abgehen wird, daß alle Vorgänge in der Natur auf mechanischem Wege zu Stande kommen, sie ist eine Chimäre, eine Absurdität. [2]) Leibniz selbst hatte schon in einer seiner ersten Schriften [3]) den Versuch gemacht, nicht allein die Schwere, sondern auch die Elasticität und den Magnetismus und eine Reihe weiterer Erscheinungen rein mechanisch mittelst der Annahme zu erklären, daß ein von der Sonne ausgehender alles durchdringender Licht- oder Aetherstrom um die Erde kreise, und je nach der Beschaffenheit der Körper, auf welche er stößt, die mannigfaltigsten Bewegungen hervorbringe; und er hat an dieser Erklärung

---

1) O. P. 106. 113. 438, 25. 694. 702. Opp. ed. Dut. III, 321 u. ö.

2) O. P. 485, 19. 568, 207. 732. 767, 35. 777, 113 f. ebd. Nr. 118 ff.

3) Der Hypothesis physica nova (Theoria motus concreti) v. J. 1671 bei Dutens II, b, 3 ff. vgl. das Schreiben an Joh. Friedrich aus demselben Jahr bei Klopp III, 3, 242 f.

auch in der Folge festgehalten. [1]) Die mechanische Naturansicht ist, wie er glaubt, innerhalb ihres Gebietes vollkommen berechtigt, aber die Ge-

hanischen Bewegung selbst, die allgemeinsten Naturgesetze, ur begreifen, wenn das Wesen der Dinge und der letzte Bewegung in der Kraft, nicht im Stoffe, gesucht wird. er wirkenden und das der Endursachen decken sich voll- s reicht für sich allein aus, um alles Einzelne zu er- wenn das Ganze erklärt werden soll, müssen wir von den auf den Weltzweck, von dem Mechanismus auf die Te- kgehen. [2])

nd es zwei durchgreifende Gesetze, welche Leibniz durch seine uffassung der Natur gewonnen und in dieser grundsätzlichen t in die Naturwissenschaft eingeführt hat: das Gesetz der und das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Denkt er den Körpern mit Descartes, Gassendi und Hobbes bloße e ihrer Natur nach gegen Ruhe und Bewegung gleichgül- bedürfen dieselben eines äußeren Anstoßes, um in Bewe- oder andererseits in ihrer Bewegung aufgehalten oder von , die sie einmal haben, abgelenkt zu werden. Man muß eränderung in der Bewegung der Körper auf einen neuen erkommenden Anstoß zurückführen; und wenn diese Verän- bloß darin besteht, daß eine Bewegung oder Bewegungs- einem Körper auf einen anderen übertragen wird, wenn ch dieselbe die Gesammtsumme der in der Welt vorhan- ung vermindert oder vermehrt wird, so könnte sie nur aus ng einer Macht, welche außer der gesammten Körperwelt us einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf, hergeleitet m müßte mithin auf jenem Standpunkt entweder eine Unterbrechung des Naturzusammenhangs durch die göttliche annehmen, oder man muß, um dieß zu vermeiden, mit haupten, daß die Summe der Ruhe und der Bewegung sich unveränderlich gleichbleibe. Leibniz kann sich weder noch zu der andern von diesen Annahmen entschließen, und gewährt ihm die Mittel, sich beiden zu entziehen. Einer- überzeugt, daß die Natur nie einen Sprung mache, daß

P. 108. 767. Opp. ed. Dut. III, 213 ff. 228 f. 400 f.
30. 702. 711, 79. 712, 87 und was S. 101, 1 angeführt ist.

alles, was geschieht, in dem bisherigen Geschehen vorbereitet sei, jede Veränderung sich allmählich, durch unendlich viele Zwischenglieder und in unendlich kleinen Abstufungen vollziehe; und er betrachtet dieses „Gesetz der Continuität", dessen Entdeckung er ausdrücklich sich selbst zuschreibt, als eines der wichtigsten und allgemeinsten Naturgesetze.[1]) Andererseits aber weiß er sich diese Stetigkeit des Naturlaufs, durch welche das nachbessernde Eingreifen einer außerweltlichen Ursache in denselben entbehrlich gemacht wird, nicht mit Descartes daraus zu erklären, daß die Gesammtsumme der in der Welt vorhandenen aktuellen Bewegung sich weder vermehre noch vermindere. Diese Annahme ist, wie er nachweist, mit den unläugbarsten Thatsachen und den durch sie bestätigten mechanischen Gesetzen unvereinbar. Als unveränderlich darf vielmehr nur die Gesammtsumme der bewegenden Kräfte betrachtet werden. Wenn nämlich die in der Welt vorhandenen Kräfte, — die an sich freilich nie unwirksam sind, und auch in den Körpern, selbst bei anscheinender Ruhe, doch immer noch wenigstens ein Kleinstes von Bewegung hervorbringen[2]), — sich in einem zweifachen Zustand befinden können, demjenigen, in dem ihre Thätigkeit wenigstens annähernd gehemmt und auf ein bloßes Streben beschränkt ist, ohne eine wirkliche und bemerkbare Bewegung zu erzeugen, und demjenigen, in dem sie sich in wirklichen Bewegungen äußert, und wenn demnach Leibniz zwischen todter und lebendiger Kraft unterscheidet, so muß, wie er glaubt, die Größe der in der Welt vorhandenen lebendigen Kräfte sich immer gleich bleiben. Oder wie er dieß näher ausführt: es erhält sich in der Welt die gleiche Quantität der absoluten Kraft, oder der Aktion, der respektiven Kraft, oder der Reaktion zwischen den einzelnen Theilen der Körper, und der direktiven, nach außen wirkenden, Kraft der Körper, es erhält sich daher auch, wenn wir die entgegengesetzten Bewegungen gegen einander ausgleichen, die gleiche Quantität des Fortschritts nach einer bestimmten Richtung. Dieß ist das Princip der Erhaltung der Kraft, durch welches Leibniz der Naturwissenschaft unserer Tage vorangieng. Fragt man aber, wie die Größe der thätigen Kraft sich gleich bleiben könne, wenn die Größe der Bewegung sich verändert, so antwortet unser Philosoph: diese beiden stehen nicht, wie Descartes geglaubt hatte, immer in dem gleichen Verhältniß; die Größe der Bewe-

1) O. P. 115. 189. 198. 392. 605, 348. 724 vgl. 104 f.
2) Man s. hierüber O. P. 122. 157, 9. 196 f. 223.

gung verhalte ſich wie das Produkt der Maſſe in die Geſchwindigkeit, die Größe der lebendigen Kraft wie das Produkt der Maſſe in das Geſchwindigkeit.[1]) Zugleich unterläßt er aber auch nicht kſam zu machen, daß die Kraft, welche beim Zuſammen- ſtiſcher Körper ſcheinbar verloren geht, ſich vielmehr nur Theile derſelben zerſtreue, welche in Folge des Zuſam- Bewegung gerathen. (O. P. 775, 99.) Von der jetzigen die Erhaltung der Kraft unterſcheidet ſich aber allerdings ßt allein dadurch, daß er noch nicht die Mittel beſaß, um en an den konkreten Naturerſcheinungen genauer nachzu- ern auch durch die Beſtimmung, daß es nicht die Geſammt- endigen und der Spannkräfte, ſondern die der erſteren ſoll, welche ſich unverändert erhält; und in Folge davon r wieder in die carteſianiſche Behauptung übe die Erhal- ße der Bewegung zurückzufallen. Aber doch läßt ſich die ter Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand nicht verkennen. nun weder das eben beſprochene Geſetz, noch das der als unbedingt nothwendig betrachtet wiſſen; er behauptet od. § 345 ff.), ſie laſſen ſich nicht mit voller ma: matiſcher nſtriren, und gebraucht ſie als Beweiſe für den Satz [3]), ße der Bewegung, alſo die Naturgeſetze überhaupt, auf göttlichen Anordnung beruhen und durch Zweckmäßigkeits- ßt ſeien. Indeſſen laſſen ſich beide nicht allein ganz all- dem logiſchen Geſetz des zureichenden Grundes und dem der Cauſalität ableiten, und auch Leibniz erklärt den Erhaltung der Kraft a. a. O. für gleichbedeutend mit ß die Wirkung der Urſache an Kraft gleich ſei, ſondern ß noch ganz beſonders durch die Vorausſetzungen der Mo-

ege zu der obigen Darſtellung finden ſich Opp. ed. Dut. III, 315 ff. 3 f. 253 f. O. P. 108. 132. 136. 155. 191. f. 430. 487. 604. 702. 75, 99. Ueber die Frage nach dem richtigen Maßſtab für die Größe : die Philoſophie und die Phyſik ſeit Leibniz ſo lebhaft beſchäftigt hat, bach, Leibniz 79 f., Fiſcher, Geſch. d. n. Phil. II, 407 f. III, a, Aelteren: Wolff, Cosmologia gen. § 481 f., Kant, Gedanken von er lebendigen Kräfte.

mechaniſchen Wärmetheorie findet ſich bei ihm, auch abgeſehen von t: Theoria motus concreti (bei Dutens II, b, 16), noch keine Spur. n auch O. P. 477.

nadenlehre gefordert. Denn wenn die Substanz der Körper anerkanntermaßen weder vermindert noch vermehrt werden kann, da man ja sonst ein absolutes Entstehen oder Vergehen annehmen müßte, diese ihre Substanz aber nicht in der Masse, sondern in den wirkenden Kräften besteht, so folgt unmittelbar, daß die Summe der Kräfte in der Welt sich unveränderlich gleichbleibt; und wenn jedes reale Wesen in einer beständigen Veränderung seiner Zustände begriffen ist, so folgt, daß jede Veränderung allmählich eintritt, jedes spätere mit dem früheren durch stetige Uebergänge verknüpft, und auch das entgegengesetzteste durch jene unendlich vielen und unmerklich kleinen Zwischenglieder vermittelt ist, welche es erlauben, die scheinbar festen qualitativen Unterschiede auf fließende und blos graduelle zurückzuführen, die Ruhe z. B. als eine unendlich kleine Bewegung, die Gleichheit als eine unendlich kleine Ungleichheit zu behandeln (Theod. 348). Wie der Begriff der stetigen Veränderung und der unendlich kleinen Unterschiede auch mit Leibniz' Erfindung der Differentialrechnung zusammenhängt, kann hier nur angedeutet werden.

5. Die lebenden Wesen, der Mensch.

Betrachtet nun der Philosoph die uns umgebende Welt von dem Standpunkt aus, welcher im vorstehenden dargelegt ist, so muß sich ihm nothwendig eine Ansicht von ihr ergeben, welche sowohl von der gewöhnlichen Vorstellungsweise als von den Annahmen der Zeitphilosophie weit abweicht. Jene theilt die Natur in die unorganische und die organische, das Reich der leblosen und das der lebenden Wesen; diese gieng darauf aus, überall nur mechanische Bewegung zu sehen, und ein Descartes hatte selbst die Thiere für seelenlose Maschinen erklärt. Für Leibniz dagegen giebt es gar nichts lebloses und unorganisches in der Welt, selbst die scheinbar todten Stoffe sind, wie wir gesehen haben, ihm zufolge bis in ihre kleinsten Theile hinaus organisirt, eine Welt von lebenden Wesen: der Gegensatz des Organischen und Unorganischen hebt sich ihm in den Unterschied vollkommenerer und minder vollkommener Organismen, der Gegensatz des Lebendigen und Leblosen in den Unterschied einer höheren und niedrigeren seelischen Entwicklung auf. Wo überhaupt ein Monadenaggregat oder ein Körper ist, da ist auch eine Centralmonas oder eine Seele, durch die jenes Aggregat nach den Gesetzen der prästabilirten Harmonie zusammengehalten wird. Der Leib ist eine Maschine, ein Automat, welcher durch sich selbst, und ohne jeden unmittelbaren Einfluß der

Seele, alle die Bewegungen ausführt, die durch seine ideale Beziehung zu der Seele, deren Leib er ist, gefordert werden; und es gilt dieß von den höchsten Organismen wie von den niedrigsten, von dem menschlichen Leibe, wie von jedem andern; der Unterschied ist nur der des einfacheren und zusammengesetzteren, des mehr oder weniger kunstvollen. [1]) Die Seele ihrerseits ist ein einfaches Wesen; diese Einfachheit schließt aber eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen so wenig aus, daß vielmehr jede Seele, als ein Spiegel des Universums, unendlich viele Vorstellungen in sich trägt; von diesen bleiben indessen die meisten dunkel oder verworren, und zu größerer Deutlichkeit kommen nur diejenigen, welche das ausdrücken, was in ihrem Körper vorgeht. [2]) Die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe besteht ausschließlich in ihrer prästabilirten Harmonie; ohne jede unmittelbare Einwirkung derselben auf einander stimmen die Vorgänge in beiden bis auf's einzelste hinaus vollkommen überein, und dieß gilt gleichfalls von der Seele und dem Leibe des Menschen, wie von allen andern. [3]) Auch dieses Verhältniß ist aber, wie alles in der Welt, in einer unabläßigen Veränderung begriffen: wie die inneren Zustände einer Monade sich ändern, ändert sich auch ihre Beziehung zu andern Monaden; sie tritt aus dem Complex, welchem sie bisher angehört hatte, aus und in einen neuen ein, sie wird durch eine höhere Entwicklung ihres Vorstellens befähigt, den Mittelpunkt für andere zu bilden, sich aus einer dienenden zu einer beherrschenden zu erheben, oder sie sinkt umgekehrt durch die Verdunklung ihrer Vorstellungen von der Stufe, welche sie bisher einnahm, auf eine tiefere herab, und wird aus einer beherrschenden zu einer dienenden, aus einer Seele zum Theil eines Leibes. Jeder Organismus unterliegt daher einem beständigen Zu- und Abfluß seiner Theile; er scheint wohl als einer und derselbe sich zu erhalten, in der That aber gleicht er dem Schiffe des Theseus, welches die Athener mittelst fortwährender Ausbesserungen Jahrhunderte lang bewahrten, und welches immer noch für das Schiff des Theseus galt, während seine ursprünglichen Bestandtheile längst alle durch neue ersetzt waren: nicht sein Stoff, nur seine Form bleibt dieselbe. Eine ähnliche

---

1) O. P. 183 f. 459. 710, 64. 714, 3. 774, 92. 777, 115 f. 124.

2) Vgl. S. 87. 92 ff. und O. P. 153. 710, 62. 225 f.

3) Man vgl. hierüber S. 94 ff., und was im besondern die Verbindung der menschlichen Seele mit ihrem Leibe betrifft, auch noch O. P. 183 f. 233 unt. 253. 433 f. 458. 494. 520, 63. 606 f. 711, 78. 773, 92.

Veränderung vollzieht sich in der Seele: sie befindet sich im Zustand einer beständigen Evolution oder Involution, eines Fortschreitens zu deutlicheren oder eines Zurücksinkens in verworrenere Vorstellungen; und diesem entsprechend muß auch ihr Verhältniß zu andern Monaden und daher ihre Leiblichkeit sich verändern; kraft der allgemeinen Weltharmonie muß sie jederzeit den ihrer eigenen Beschaffenheit entsprechenden Leib erhalten, sie muß bald einen unvollkommeneren Organismus mit einem vollkommeneren, bald einen vollkommeneren mit einem unvollkommeneren vertauschen. Wenn eine Seele ihren bisherigen Leib verläßt, nennt man dieß Tod, wenn sie in einen neuen Leib eintritt, Erzeugung. In Wahrheit sind beide Vorgänge Ein und dasselbe: ein Wechsel ihres Wohnsitzes, ihrer äußeren Gestalt. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Seele aus ihrem früheren Körper auf einmal ganz auszöge und in einen fertigen neuen einwanderte. Auch hier gilt vielmehr das Gesetz der Stetigkeit, der Entwicklung. Wenn die Seele einen neuen Leib erhält, so ist dieß nicht eine Metempsychose, sondern eine Metamorphose, eine Evolution, eine sich allmählich vollziehende Umwandlung, wie die der Raupe in den Schmetterling. Der Austritt aus ihrem bisherigen Körper ist nicht der Uebergang in ein körperloses Leben, sondern ein Zurückgehen aus dem großen in das kleine, eine Zurückziehung aus ihrem weiteren Leibe in den engeren, eine Involution. Da kein endlicher Geist ohne einen Leib sein kann, so muß jede Seele ohne Ausnahme immer mit irgend einer Leiblichkeit umkleidet sein, wenn auch nicht immer mit derselben, und wie viele Gewänder sie auch ablegen mag, immer wird ihr noch eines übrig bleiben, welches den Kern für die Bildung eines neuen Organismus abgeben kann. Einen empirischen Beweis für diese Annahme glaubte Leibniz in den Samenthierchen zu finden, welche eben damals durch Leuwenhoek entdeckt waren; er vermuthete nämlich in denselben die noch unvollkommenen Anfänge der später sich entwickelnden höheren Organismen, die körperliche Umhüllung, die jede Seele bei der Bildung eines neuen Leibes aus dem alten mit herübernimmt. [1])

Das vorstehende gilt von allen Seelen überhaupt und dem Verhältniß derselben zu ihren Leibern. Dieß schließt jedoch, wie Leibniz

1) O. P. 125, 6 f. 161. 179 f. 181. 199. 205. 278 f. 323. 431. 436. 456. 464. 466. 527, 90 f. 678. 710, 70 ff. 719. 721. 724. 731. Die Annahme, daß alle Körper, auch die der Pflanzen und Mineralien, einen Kern ihrer Substanz haben, welcher sich

glaubt, eine wesentliche Verschiedenheit in ihrer Natur und ihrem Schicksal nicht aus. Allen Monaden kommt Vorstellung und Trieb zu, und sie bewirken deßhalb Leben in den organischen Körpern, deren Mittelpunkt sie bilden; aber so lange sich ihr Vorstellen nicht zur Empfindung entwickelt, sind sie „nackte Monaden", bloße Lebensprincipien, sie befinden sich im Zustand einer immerwährenden Betäubung, in einer Art Schlummer; sie selbst können daher, strenggenommen, noch nicht Seelen, sondern nur Analoga von Seelen, die zusammengesetzten Wesen, denen sie inwohnen, können noch nicht Thiere, sondern überhaupt lebende Wesen (simple vivans) genannt werden. Solche Wesen sind z. B. die Pflanzen. Hat dagegen eine Monade Organe, durch deren Vermittlung die Eindrücke, die sie erhält, und daher auch die ihnen entsprechenden Vorstellungen, die Deutlichkeit von Empfindungen erlangen und sich eine Zeit lang in der Erinnerung erhalten, so nennen wir sie eine Seele im engeren Sinn und das entsprechende lebende Wesen ein Thier. Erhebt sich endlich eine Seele zur Vernunft, so ist sie nicht blos Seele, sondern auch Geist. In diese Gattung gehören die Seelen der Menschen und der über dem Menschen stehenden Wesen; denn auch solche muß man, wie unser Philosoph glaubt, ebensogut, wie die untermenschlichen, annehmen, wenn nicht in der Stufenreihe der Wesen eine Lücke, (ein „vacuum formarum") entstehen soll. [1])

Diese Unterschiede sind nun allerdings nicht unveränderlich. Die Thiere kommen bisweilen in den Zustand von bloßen lebenden Wesen und ihre Seelen in den einfacher Monaden, indem ihre Vorstellungen so undeutlich werden, daß die Möglichkeit, sich wieder an sie zu erinnern, verloren geht. Auch der Mensch kann in einen solchen Zustand der Lethargie gerathen, wie im traumlosen Schlaf und in der Ohnmacht; ja es sollen sich alle Menschenseelen vor dem Eintritt in das menschliche Dasein auf der niedrigeren Entwicklungsstufe bloßer Thierseelen befun-

---

in einen kleinsten Umfang zusammenziehen könne und bei der Zerstörung des Körpers unversehrt bleibe, — diese zunächst von der theosophischen Chemie entlehnte Vorstellung gebraucht Leibniz schon 1671 (bei Klopp III, 1, 247) zur Erklärung und Vertheidigung des Auferstehungsglaubens.

1) O. P. 706, 19 ff. 714, 4. 431. 676. 678. 235; vgl. 312. 467, 6. Wegen dieser Stetigkeit in der Abfolge der Wesen stellt L. (in einem Brief, den Pichler, Theol. d. Leibn. I, 250 aus König, Appel au public, mittheilt) die Vermuthung auf, welche die Beobachtung in der Folge bestätigt hat, daß es eine Zwischenstufe zwischen Thieren und Pflanzen gebe.

den haben, und andererseits ist der Tod der Thiere, nach Leibniz, nichts anderes, als das Herabsinken in einen Zustand der Betäubung, aus dem sie aber wieder zu einem höheren Leben erwachen können. [1]) Aber doch glaubt Leibniz zwischen den vernünftigen und den vernunftlosen Geschöpfen nicht blos einen Stufenunterschied, sondern auch einen eingreifenden Artunterschied annehmen zu müssen. Die Thiere haben Sinnes-Empfindung und Gedächtniß, aber nur der Mensch hat Vernunft; er allein vermag die ewigen und nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, auf denen alles Denken beruht; er allein kann daher auch allgemeine Begriffe bilden, Schlußfolgerungen ziehen und die Gründe der Dinge erforschen; ihm allein ist es gegeben, über seine eigene Thätigkeit zu reflektiren, sich seiner selbst bewußt zu werden. Die Thiere sind reine Empiriker, ihre Vorstellungen reihen sich nur gedächtnißmäßig aneinander; auch wo sie Schlüsse zu machen scheinen, ist das, was wirklich in ihnen vorgeht, nur ein Akt des Gedächtnisses: sie erwarten, daß die früheren Vorgänge sich wiederholen; nur der Mensch ist im Stande, den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, Gründen und Folgen, einzusehen. Er ist daher nicht blos, wie alle Monaden, ein Spiegel der Welt, sondern auch ein Ebenbild der Gottheit, und deßwegen zu einer eigenthümlichen innigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt. [2]) Leibniz unterscheidet deßhalb die Menschen auch hinsichtlich ihrer Entstehung und ihres endlichen Schicksals von den Thieren schärfer, als dieß die allgemeinen Voraussetzungen seines Systems eigentlich erlaubten. Die menschlichen Seelen präexistiren, wie er glaubt, von Anfang an in den Samen; aber in den elementaren Organismen der Samenthierchen sind sie noch vernunftlos, nur empfindende oder Thierseelen; erst bei der Erzeugung des Menschen, dem sie anzugehören bestimmt sind, gelangen sie zur Vernünftigkeit; sei es durch eine übernatürliche Wirkung der Gottheit, oder — was Leibniz vorzieht, und was sein System allein zuläßt — deßhalb, weil von Anfang an in ihnen allein die Vernunft und in ihren Leibern allein der menschliche Organismus präformirt ist. [3]) Noch größer ist der Unterschied in dem künftigen Schicksal der Menschen- und Thierseelen. Während die letzteren in den Schlummerzustand der tiefer stehenden Monaden zurücksinken, und aus diesem Grunde zwar unzerstörbar,

---

1) O. P. 715. 235, 14. 464, X.
2) O. P. 125, 5. 195. 235, 14. 237. 296. 431. 464 f. 707, 28 f. 712, 83 f. 715, 5.
3) O. P. 462. 467, 5. 527, 91. 618, 397. 659, 81. 711, 82. 720. 725, 2. 731.

aber strenggenommen nicht unsterblich genannt werden können, ist der Tod für den Menschen höchstens eine kurze Unterbrechung seines Selbstbewußtseins; er bewahrt nach demselben nicht nur seine physische, sondern auch seine moralische Identität, seine Persönlichkeit und Erinnerung; und auch die Umbildung seines körperlichen Organismus wird nur dazu dienen, die Vergeltung herbeizuführen, welche durch seine sittliche Bestimmung gefordert ist. Doch läßt sich nicht verkennen, daß es für Leibniz eigenthümliche Schwierigkeiten hat, diesen Vorzug des Menschen vor anderen Wesen zu erweisen. Er sagt wohl, da die Seele ein einfaches, unkörperliches Wesen sei, so sei sie keiner Auflösung fähig; aber das gleiche gilt von jeder Monade; auf diesem Wege ließe sich daher nur jene Unzerstörbarkeit, welche unser Philosoph auch den Thierseelen zuerkennt, aber nicht die Fortdauer der selbstbewußten Persönlichkeit darthun. Nicht anders verhält es sich mit der Bemerkung, daß der Geist, welcher von allen anderen Dingen unabhängig sei, und das Universum in sich darstelle, so dauernd sein müsse, wie dieses. Keine Monade erleidet ja eine Einwirkung von andern, und jede ist ein Spiegel des Weltganzen. Behauptet Leibniz weiter: wie die übrigen Seelen immer Substanz bleiben, so bleibe der Geist immer Person, so erhebt sich hiegegen das Bedenken, daß die Menschenseelen nach seiner eigenen Annahme unbestimmbar lange unpersönlich präexistirt haben sollen; konnten sie aber aus unpersönlichen Wesen zu persönlichen werden, so fragt es sich, ob und warum das umgekehrte unmöglich sein soll. Wird endlich die sittliche Bedeutung des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung hervorgehoben, so ist damit die Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben noch nicht erwiesen. Dagegen stimmt es, die persönliche Unsterblichkeit einmal angenommen, mit seinen sonstigen Ueberzeugungen auf's beste überein, wenn er dem Menschen auch im Jenseits nicht auf eine Seligkeit, die gar nichts mehr zu wünschen übrig ließe, sondern nur auf einen Fortschritt zu immer neuer Vollkommenheit Aussicht macht. [1])

6. Der Mensch als vorstellendes Wesen, die leibnizische Erkenntnißtheorie.

Aus der vernünftigen Natur des Menschen entspringen die Gesetze seines geistigen Lebens, die Aufgaben, welche seiner wissenschaftlichen und seiner sittlichen Thätigkeit gestellt sind, die Mittel, welche ihm für

1) Man vgl. zu dem obigen O. P. 47. 126, 8. 128, 16. 161. 199. 203. 278. 281. 372. 165, 15. 466, 5. 712, 88 f. 718, 18.

ihre Lösung zu Gebote stehen, die Wege, auf denen er sie zu verfolgen hat.

Fassen wir nun zunächst die Erkenntnißthätigkeit in's Auge, so wird die erste Frage die sein müssen, wie Leibniz die Entstehung unserer Vorstellungen erklärt. In dieser Beziehung standen sich nun in der Zeit, der er seine philosophische Bildung verdankte, zwei Ansichten gegenüber: die empiristische und die rationalistische. Jene leitete alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung her, diese ließ einen Theil derselben dem Geiste als angeborene Ideen vor aller Erfahrung eingepflanzt sein. Auf solche angeborene Ideen wurden die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze, die logischen, mathematischen, metaphysischen, moralischen und religiösen Principien zurückgeführt. Die empiristische Ansicht war von Baco und Hobbes vertreten, in der Annahme angeborener Ideen stimmte die cartesianische Schule mit den Platonikern und den meisten Peripatetikern jener Zeit überein. Eine neue nachhaltige Anregung erhielt diese Untersuchung im Jahr 1689 durch Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand", dieses scharfsinnige Werk, in welchem die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen zum erstenmal gründlich erörtert, die Lehre von den angeborenen Ideen mit überlegenen Gründen bestritten, die empiristische Theorie genauer auseinandergesetzt, und durch alles dieses zu der erkenntnißtheoretischen Entwicklung, deren reifste Frucht Kant's Kritik der reinen Vernunft ist, der Anstoß gegeben wurde. Eben dieses Werk war es auch, welches Leibniz veranlaßte, in seinen „Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand" vom Jahr 1704, die aber erst 1765 gedruckt wurden, mit der Prüfung von Locke's Ansicht eine ausführliche Darstellung seiner eigenen Erkenntnißtheorie zu verbinden. Diese Theorie selbst jedoch hat sich ihm nicht erst im Gegensatz zu Locke gebildet, sie ist vielmehr in allen wesentlichen Zügen in und mit der Monadenlehre gegeben. Da jede Monade ein Spiegel des Universums ist, muß es auch die menschliche Seele sein, und da keine Monade äußere Einwirkungen erfährt, kann auch ihr keine Vorstellung von außen her mitgetheilt werden. Es ist daher nicht blos von jenen allgemeinen, über die Erfahrung hinausgehenden und sie bedingenden Principien, welche auch Leibniz dem Locke'schen Empirismus entgegenhält, sondern von allen unseren Vorstellungen zu sagen, daß ihre Quelle in unserem eigenen Geist liege: wenn der Empiriker behauptet, es gebe keine angeborenen Ideen, die Einwirkung des wahrgenommenen Objekts

auf das wahrnehmende Subjekt sei die einzige Quelle der Vorstellungen, so erklärt Leibniz umgekehrt, es gebe keine Einwirkung des Objekts auf ekt, alle Vorstellungen seien uns angeboren. Die Thatsachen, : Empirismus für sich anführt, will er darum nicht bestreiten. zu, daß die sinnliche Wahrnehmung dem Denken vorangehe, von nichts einen Begriff haben, wenn uns die entsprechenden igen fehlen, daß wir keine Gedanken haben, die nicht von ir= m sinnlichen Bilde begleitet wären. Aber er erklärt diese That= ders, als sein Gegner. Er sieht in der Wahrnehmung nicht e, sondern nur die Vorstufe des Denkens, nicht die Ursache, es erzeugt wird, sondern eine Form, die es in seiner Ent= annimmt. Der Unterschied zwischen der sinnlichen Vorstellung Denken führt sich ihm zufolge auf den Unterschied des unvoll= en und vollkommeneren, des verworrenen und deutlichen Vor= rück: was ich mir deutlich vorstelle, wenn ich es denke, davon die sinnliche Anschauung nur ein undeutliches, verworrenes nn sie uns z B. die Körper, in denen unser Verstand orga= rbindungen einfacher Substanzen erkennt, als unorganische lende Masse erscheinen läßt. Nun liegt es aber in der Natur , es ist durch das Gesetz der Stetigkeit und der Entwicklung daß das undeutliche und unvollkommene Vorstellen dem deut= vollkommenen vorangeht. Die Seele muß daher nothwendig sie sich deutlich vorstellen, d. h. denken soll, sich vorher un= orgestellt, d. h. wahrgenommen haben, die Erfahrung muß der dem Denken vorangehen, und es kann mit der empirischen sagt werden, es sei nichts im Verstande, was nicht vorher im :. Nur folgt daraus, wie unser Philosoph glaubt, nicht im , daß unser Denken auch seinem Wesen nach aus der Wahr= herstammt, daß unser Geist seinen Inhalt ursprünglich von ung empfängt, und abgesehen von derselben eine tabula rasa, chriebenes Blatt, ist. Eine solche tabula rasa kann er gar wenn er eine Einzelsubstanz, ein individuell bestimmtes, von rn verschiedenes Wesen, sein soll; denn wodurch könnte er ihnen unterscheiden, als durch seine Thätigkeiten, seine Vor= ? Die angeborenen Wahrheiten sind uns allerdings nicht als ber sie sind uns als virtuelle Erkenntniß angeboren; wir be= anderen Worten, von Hause aus das Vermögen, diese Wahr=

heiten aus uns selbst zu entwickeln, wir finden sie lediglich dadurch, daß wir uns dessen bewußt werden, was unser Geist noch vor aller Erfahrung, wenn auch zuerst nur unbewußt, in sich trägt. Wenn daher jener Grundsatz des Empirismus auch wahr ist, so ist er doch nur die halbe Wahrheit; um unbedingt richtig zu werden, bedarf er eines Zusatzes: „nichts ist im Verstand, was nicht im Sinn war, außer der Verstand selbst.“ Die letzte Quelle unserer Vorstellungen liegt ausschließlich in uns selbst; die Erfahrung ist nur ein Durchgangspunkt unserer eigenen inneren Entwicklung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter welcher der Gedanke sich selbst erscheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift ist, die Verpuppung, in die er sich für einige Zeit einspinnt, um sich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachsen sind, wieder aus ihr zu befreien [1]).

Wiewohl aber alle unsere Vorstellungen aus uns selbst stammen und insofern ihrem Ursprung nach als aprioriſch zu bezeichnen wären, unterscheidet doch Leibniz eine zweifache Art der Ueberzeugung: durch Vernunft und durch Erfahrung, und dem entsprechend zwei Klassen von Wahrheiten: nothwendige und zufällige. Diese Unterscheidung ist von ihm allerdings nicht zuerst aufgebracht worden: sie geht bis auf Aristoteles zurück, und war der damaligen Logik geläufig; auch bei Leibniz findet sie sich (O. P. 43) lange vor der Ausbildung seines eigenthümlichen Systems. Aber theils hat sie für ihn, und namentlich, wie wir finden werden, für seine Theologie, eine besondere Bedeutung, theils ist es auch von Interesse, zu sehen, wie er sie mit seinen anderweitigen Annahmen verbindet. Dieß geschieht nun auf doppelte Art. Einerseits setzt er die Erfahrung der Erkenntniß des Einzelnen oder der sinnlichen Wahrnehmung gleich, die Vernunfterkenntniß der des Allgemeinen, wenn er ausführt: die Erfahrung oder die Induktion unterrichte uns immer nur über eine größere oder geringere Zahl einzelner Fälle; diese reichen aber nie aus, um die ausnahmslose Nothwendigkeit einer allgemeinen Wahrheit festzustellen: die nothwendigen Wahrheiten, welche sich nicht allein in der reinen Mathematik, sondern auch in der Logik, der Metaphysik, der Moral in Menge finden, lassen sich nicht aus Beispielen, und mithin nicht durch das Zeugniß der Sinne, sondern nur aus angeborenen Principien erweisen; aber auch von der Wahrheit unserer

1) O. P. 204 ff. 222 ff. 127, 14. 137. 153. 180. 195 f. 353.

ıdungen und der Realität der ſinnlichen Dinge können wir urch überzeugen, daß wir die Erſcheinungen nach Maßgabe Vernunftwahrheiten beurtheilen [1]). Andererſeits aber ſucht ıb für jene Unterſcheidung in der Natur der Gegenſtände, ie beiderlei Wahrheiten ſich beziehen. Die mathematiſchen, taphyſiſchen, moraliſchen Grundſätze tragen, wie unſer Phi- t, den Beweis ihrer Wahrheit in ſich ſelbſt, die Geſetze, sdrücken, ſind unbedingt nothwendig, die Läugnung der- einen Widerſpruch in ſich ſchließen. Dieſe Grundſätze ſind ndige und ewige Wahrheiten, ihr Gegentheil iſt unmöglich, ı Charakter hat alles, was ſich aus ihnen durch wiſſen- weisführung ableiten läßt. Weil aber das Prädikat in ıusſagt, was im Begriff des Subjekts ſchon enthalten iſt a. W. analytiſche Sätze ſind), ſo ſind ſie alle, wie Leibniz Grunde hypothetiſcher Natur: ſie gelten uneingeſchränkt von ngen, auf welche ſie ſich beziehen, wenn es ſolche Dinge atz z. B., daß ein Dreieck drei Winkel habe, gilt von jedem m überhaupt Dreiecke exiſtiren); ob es aber welche giebt, s den reinen Vernunftwahrheiten als ſolchen nicht ent- le dieſe Wahrheiten gehen nur auf das Mögliche; ſie be- lche Prädikate mit gewiſſen Subjekten ſich vertragen oder tur derſelben gefordert ſind; aber ſie enthalten keine Be- er das Wirkliche als ſolches, und ſie können keine enthalten, ıſein eines Dinges nicht blos von ſeinem eigenen Begriff, eich von ſeinem Verhältniß zu allen anderen Dingen ab- iſt möglich, wenn ſein Begriff keinen Widerſpruch enthält; wird es nur dann, wenn ein zureichender Grund dafür t; und dieſer Grund kann nur darin liegen, daß es in der aller Weſen eine beſtimmte Stelle ausfüllt, daß ſein Daſein ıſammenhang des Weltganzen, den göttlichen Weltplan, ge- Wie es ſich aber hiemit verhält, dieß vermag nur ein ſol- ı beurtheilen, dem alle Dinge und alle ihre Beziehungen nener Deutlichkeit vor Augen liegen, dem der Weltplan und ı, die wirkliche Welt und alle möglichen Welten, vollſtändig . Gott allein beſitzt daher eine apriori ſche Kenntniß der

195. 209. 70 und unten S. 116 f.

zufälligen, oder wie Leibniz sie auch nennt, der thatsächlichen Wahrheiten; wir Menschen sind nicht blos für die Erkenntniß der Thatsachen, sondern auch für die Erkenntniß ihrer Gesetze, an die Erfahrung gewiesen, aus der wir aber freilich keine Schlüsse ziehen und keine allgemeinen Bestimmungen ableiten könnten, wenn wir nicht dabei von gewissen uns angeborenen Principien geleitet würden. [1]) Fragt man aber wodurch sich in einem System, das alle unsere Vorstellungen sich aus unserem eigenen Innern entwickeln läßt, das erfahrungsmäßige Erkennen von der Vernunfterkenntniß unterscheiden könne, so wäre darauf in Leibniz' Sinn zu antworten: die Quelle unserer Vorstellungen liege zwar in dem einen wie in dem andern Fall in uns selbst, aber beim vernünftigen Erkennen liege sie in unserem eigenen Geiste rein als solchem, beim erfahrungsmäßigen in demselben, wiefern er durch seine Beziehung zu anderen Dingen bedingt und bestimmt, ein Spiegel der Außenwelt ist; dort verhalten wir uns daher thätig, hier leidend, dort haben wir deutliche Begriffe, hier verworrene, sinnliche Vorstellungen. [2])

Der ebenbesprochenen Unterscheidung entspricht es nun, wenn Leibniz zwei allgemeine Principien unseres Denkens aufstellt, den Satz des Widerspruchs (oder wie er ihn auch nennt: der Identität) und den Satz des zureichenden (oder bestimmenden) Grundes. Der erste sagt aus, daß jedes Ding sich selbst gleich ist, daß daher kein Ding widersprechende Merkmale in sich vereinigen, und kein Satz, der einen Widerspruch enthält, wahr sein kann. Der zweite bestimmt, daß die Wirklichkeit jeder Thatsache und die Wahrheit jedes Satzes einen zureichenden Grund voraussetzt. Der Satz der Identität spricht die Uebereinstimmung jedes Dings mit sich selbst aus, der Satz des Grundes seine Uebereinstimmung mit allen anderen Dingen, mit dem Weltganzen; denn nur in seinem Verhältniß zu diesem liegt nach Leibniz (wie wir auch später noch sehen werden) der Grund, weßhalb von den unzähligen möglichen Dingen und Ereignissen gerade diese und keine andern wirklich geworden sind. Der erstere ist das Princip des rationalen, der zweite das des empirischen Erkennens; denn die Vernunftwahrheiten finden wir dadurch, daß wir den Inhalt unserer fundamentalsten Begriffe analy-

1) O. P. 83. 195. 338 f. 362. 378 f. 480. 641, 14. 707, 33 f. u. ö. Daß die Naturgesetze nach Leibniz nicht absolut nothwendig sein sollen, ist schon S. 104 gezeigt worden.

2) Vgl. S. 92 f. 99. O. P. 353.

siren, mit jedem von ihnen diejenigen Prädikate verbinden, die ihnen mit Nothwendigkeit beigelegt werden müssen, weil das Gegentheil ein Widerspruch wäre, und aus den so gewonnenen Urtheilen auf synthetischem Wege, vom Begründenden zum Begründeten fortschreitend, alles weitere ableiten; die zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten dagegen werden wir nur dann verstehen, wenn wir uns der Gründe dessen bewußt werden, was uns als ein Wirkliches in der Erfahrung gegeben ist; und da nun diese Gründe des Wirklichen in dem Weltzweck liegen, so handelt es sich hier darum, die Zwecke zu bestimmen, denen jedes Ding dient, und nun Schritt für Schritt nachzuweisen, welche Mittel für die Erreichung dieser Zwecke nöthig sind, bis die zu erklärende Thatsache gefunden ist. Leibniz nennt dieses letztere Verfahren das analytische, weil das Denken bei demselben von dem zu erreichenden Erfolg zu den ihn bewirkenden Mitteln, vom Bedingten zum Bedingenden fortgeht[1]). Den Satz des Widerspruchs hatte schon Aristoteles als die allgemeinste und unbezweifelbarste Voraussetzung alles Denkens bezeichnet; den des zureichenden Grundes hat erst Leibniz in dieser Bedeutung in die Logik eingeführt, und er kam auf denselben erst nachdem er sich von jener universellen Harmonie überzeugt hatte, derzufolge nur dasjenige wirklich werden kann, was mit der Ordnung des Weltganzen übereinstimmt, durch seine Zwecke und seinen Zusammenhang gefordert ist[2]). Dieser Satz ist so wenig, wie die leibnizische Erkenntnißtheorie[3]), eine blos logische Bestimmung, welche mit dem übrigen System unseres Philosophen in keinem Zusammenhang steht, sondern er hat sich ihm erst aus dem Ganzen desselben ergeben, er ist ein Folgesatz seiner Metaphysik.

Auch die Frage über die Wahrheit unserer Vorstellungen und die Merkmale, nach denen sie zu beurtheilen ist, läßt sich nur unter Berücksichtigung des ganzen Systems vollständig beantworten. Leibniz unterscheidet zunächst, sowohl unter den Vernunftwahrheiten, als unter den Erfahrungssätzen, die primitiven oder grundlegenden und die derivativen oder abgeleiteten. Die grundlegenden Vernunftwahrheiten bestehen in

1) O. P. 707, 31 ff. 83. 515, 44. 641, 14. 716, 7. 416.

2) In einer Schrift v. J. 1666, wo L. auch schon die nothwendigen und zufälligen Wahrheiten unterscheidet (O. P. 43), giebt er als Princip der letzteren nur den nichtssagenden Satz: aliquid existit.

3) Von welcher auch Leibniz O. P. 137 ausdrücklich bemerkt, sie gehöre nicht zu den Präliminaruntersuchungen, sondern lasse sich nur von einem höheren Standpunkt aus befriedigend behandeln.

den identiſchen (oder wie wir ſagen würden: analytiſchen) Urtheilen, d. h. in denjenigen, deren Prädikat in dem Subjektsbegriff enthalten iſt. Die Wahrheit dieſer Urtheile bedarf keines Beweiſes, ſie leuchtet uns unmittelbar, durch Intuition, ein. Die grundlegenden Erfahrungswahrheiten ſind die Thatſachen der inneren Erfahrung. Auch ſie führen eine unmittelbare Gewißheit mit ſich, ſie werden uns ohne Beweis durch unſer Gefühl verbürgt. Dahin gehört die Thatſache unſeres Denkens, wie ſie Descartes in ſeinem cogito ergo sum ausſpricht, ebenſo aber auch jede andere Ausſage unſeres Bewußtſeins. Aus den grundlegenden Vernunftwahrheiten gewinnt man die abgeleiteten durch Demonſtration, nach dem Satz der Identität, indem man nachweiſt, daß ſie in jenen enthalten ſind. Verwickelter iſt die Frage hinſichtlich der abgeleiteten Erfahrungswahrheiten. Unmittelbar gewiß ſind uns nur unſere inneren Erfahrungen; d. h. es iſt uns gewiß, daß wir dieſe Gedanken, Empfindungen, Wahrnehmungen u. ſ. f. haben; auf welchem Wege können wir nun aber aus dieſen Thatſachen unſeres Bewußtſeins Ausſagen über die Gegenſtände der äußeren Erfahrung ableiten, wie uns überzeugen, daß es Dinge außer uns giebt, und daß dieſelben ſo oder ſo beſchaffen ſind? Dieſe Frage iſt beſonders dringend in einem Syſtem, welches jede Einwirkung jener Dinge auf unſeren Geiſt läugnet. Hier kann man ſich, wie dieß Leibniz ausdrücklich anerkennt, nicht darauf berufen, daß ſo lebhafte und unwiderſtehliche Eindrücke, wie die Sinnesempfindungen, von Gegenſtänden außer uns herrühren müſſen. Das einzige ſichere Kennzeichen der Wahrheit und das einzige Merkmal, an dem wir unſere wirklichen Wahrnehmungen von Träumen und Einbildungen unterſcheiden können, wird vielmehr in dem Zuſammenhang und der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen geſucht werden müſſen. Wie nach dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie von den zahlloſen an ſich möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche durch den Zuſammenhang des Weltganzen gefordert ſind, ſo unterſcheiden auch wir das Wirkliche von dem Unwirklichen eben daran, daß ſich jenes in das Ganze unſerer Weltvorſtellung harmoniſch einfügt, dieſes nicht. Selbſt dieſes Merkmal gewährt aber immer nur eine, wenn auch noch ſo hohe, Wahrſcheinlichkeit, eine moraliſche Gewißheit; abſolut ſicher ſind wir nur der Ueberzeugungen, welche ſich entweder auf Intuition, oder auf ſtrenge logiſche Demonſtration ſtützen [1]).

1) O. P. 338 ff. 373. 307. 344. 353. 378. 443 f. 637.

Daß Leibniz die Erfahrung trotzdem nicht gering achtet, braucht
heren (S. 75 u. ö.) nicht erſt bemerkt zu werden. Seine
rie iſt rationaliſtiſch, ſofern ſie die Quelle unſerer Vor-
nſerem eigenen Geiſt ſucht, und die Wahrheit derſelben
ehung von ihrer Uebereinſtimmung mit den allgemeinen
en abhängig macht; ſofern ihr die Erfahrung, mit Einem
n Durchgangspunkt in der Entwicklung des denkenden
ber ſie iſt es nicht im Sinn einer die empiriſche Erfor-
zelnen verachtenden, über die Thatſachen hochmüthig hin-
pekulation. Die Erfahrung gilt ihm für eine bloße Vor-
crifflichen und demonſtrativen Wiſſens, aber für ſeine
orſtufe; es iſt ihm vollkommen ernſt mit dem Satze, daß
lande ſei, was nicht zuvor in den Sinnen geweſen wäre,
· endliche Geiſt, ſeiner Ueberzeugung nach, in fortwäh-
lung, und jede Entwicklung ein Fortgang von verwor-
ngen zu deutlichen, von der Anſchauung zum Begriff iſt.
hen Geſichtspunkt erklärt der Philoſoph auch den Eindruck
, und ſelbſt deſſen, was blos ſinnlich angenehm iſt. Die-
bemerkt er (O. P. 671. 717, 17), beruhe auf der Ord-
elmäßigkeit im Wechſel der ſinnlichen Empfindungen; es
unbewußtes Zählen, die dunkle Empfindung einer Voll-
tt, über deren eigentliche Natur man ſich allerdings keine
ebe. Er ſagt dieß zunächſt aus Anlaß der Muſik; aber
usdrücklich auch auf das aus, was dem Auge und den
n gefällt, ſo daß demnach das ſinnliche Vergnügen über-
ie verworrene Erkenntniß eines intellektuellen Vergnügens
iſt.“ Eben dieſen Gedanken hat in der Folge Baum-
Theorie zu Grunde gelegt, an welche ſodann die neuere
er deutſchen Aeſthetik durch Kant angeknüpft hat.

Der Menſch als handelndes Weſen, die Ethik.

rem Vorſtellen geht unſer Wollen und Handeln als natur-
olge desſelben hervor; wie ja in jeder Monade mit ihren
ſich ein Streben verbindet, deſſen Charakter dem ihrigen
ſer Wille unterliegt daher derſelben allgemeinen Vorher-
von der alle Vorgänge, in jeder einzelnen Monade wie in

dem Weltganzen, beherrscht werden. Die Vorstellung, als ob sich unser Wille gegen die verschiedenen uns möglichen Handlungen gleichgültig verhielte, als ob wir statt dessen, was wir wirklich wollen und thun, ebensogut ein anderes wollen und thun könnten — diese Vorstellung findet Leibniz durchaus unhaltbar. Wir sind, wie er ausführt, in unserem Wollen niemals wirklich indifferent, und werden auch nie von gleich starken Antrieben nach entgegengesetzten Seiten gezogen; wenn wir uns unserer Beweggründe oft nicht bewußt sind, kann man daraus nicht schließen, daß wir gar keine Beweggründe haben, sondern nur, daß sie in zu schwachen und verworrenen Vorstellungen bestehen, um von uns bemerkt zu werden. Ohne Bestimmungsgründe zu handeln, ist ganz unmöglich, wenn das Gesetz des zureichenden Grundes noch Geltung haben soll; aber die Erfahrung zeigt ja auch, daß ein solches Handeln nicht vorkommt, daß der Mensch immer das wählt, was er in dem Augenblick seiner Wahl für gut hält, sich immer für die Seite entscheidet, nach welcher seine überwiegende Neigung ihn hinzieht. Unsere Willensakte sind daher nichts anderes, als das natürliche Erzeugniß unserer Individualität und ihrer Entwicklung, so wie diese mit Rücksicht auf den ganzen Weltzusammenhang von Hause aus angelegt ist, eine Folge, welche unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar eintreten mußte; die menschliche Seele ist (wie sie schon Spinoza[1]) genannt hatte) „eine Art von geistigem Automat", ihre Thätigkeiten spielen sich mit unwandelbarer Sicherheit ab, wie sie seit dem ersten Moment ihres Daseins präformirt sind. Wenn Leibniz dennoch seine Ansicht über den menschlichen Willen von dem Determinismus eines Hobbes und Spinoza unterschieden wissen will, so hat er dazu allerdings einen sachlichen Grund; denn es macht immerhin einen erheblichen Unterschied, ob wir in unserem Wollen der Nothwendigkeit unserer eigenen, individuellen Natur oder einem uns von außenher, durch den Naturmechanismus, aufgedrungenen Zwang folgen. Verwahrt er sich aber auch gegen die Behauptung, daß unser Wollen und Handeln von ihm für nothwendig erklärt werde, so ist dieß ein bloßer Wortstreit. Es soll nicht nothwendig sein, weil nothwendig im strengen Sinn nur das sei, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich schließen würde, bei unserem Handeln dagegen in jedem gegebenen Falle

1) De intellectus emendatione S. 384 P.

an sich verschiedene Entscheidungen möglich wären, und die wirkliche Entscheidung nur durch eine Wahl zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten zu Stande komme. Da aber die Wahl zwischen jenen an sich möglichen Willensrichtungen unter den Bedingungen eines gegebenen Falls nach Leibniz doch immer nur so ausfallen kann, wie sie wirklich ausfällt, so ist in der Wirklichkeit in diesem bestimmten Fall auch nur dieses Wollen möglich, und wenn gesagt wird, unser Wille sei zwar immer determinirt, aber er sei keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Gründe, durch die er bestimmt wird, nöthigen ihn nicht, sondern sie erzeugen in ihm nur die Neigung, so oder so zu handeln, so löst sich diese Unterscheidung, sobald man näher zusieht, in nichts auf[1]).

Diese psychologische Nothwendigkeit unseres Wollens hebt aber die moralische Beurtheilung unserer Handlungen ebensowenig auf, als die psychologische Nothwendigkeit unserer Vorstellungen ihre wissenschaftliche Beurtheilung aufhebt. Wie die letzteren sich zwar immer aus unserer Individualität und unserem inneren Zustand erklären, aber darum doch nicht alle gleich deutlich und wahr sind, so hat auch unser Wille zwar immer seine ausreichenden natürlichen Erklärungsgründe, aber er ist nicht immer gleichsehr auf das Rechte und Gute gerichtet, von der gleichen sittlichen Beschaffenheit. Aus verworrenen Vorstellungen gehen leidenschaftliche Gemüthsbewegungen, aus falschen Vorstellungen gehen falsche Zweckbestimmungen hervor. Wie wir daher zur Leitung unseres Denkens der Logik bedürfen, so bedürfen wir zur Leitung unseres Willens der Ethik.

Die Principien dieser Wissenschaft sind uns nach Leibniz' Ueberzeugung angeboren, mögen sie uns auch zuerst nicht in der Form deutlicher Begriffe zum Bewußtsein kommen, sondern nur als moralischer Instinkt in uns wirken; der Meinung, als ob der sittliche Charakter unserer Handlungen nur von ihrem Verhältniß zu einem positiven Gesetz abhänge, weist er den Widerspruch nach, daß ihr zufolge eine und dieselbe Handlung gut und schlecht zugleich sein könnte.[2]) Der allgemeinste praktische Instinkt ist nun das Verlangen nach Lust oder Freude und die Abneigung gegen den Schmerz. Die Lust besteht in einer merk-

---

1) Die Belege für die obige Darstellung finden sich O. P. 191. 248. 252 ff. 262. 448. 455. 635. 640. ff. 669. Théod. c. 35 ff. 52 f. 288 ff. 371 u. ö.

2) O. P. 213 f. 186.

lichen Förderung, der Schmerz in einer merklichen Hemmung. Was Luſt bewirkt, nennen wir ein Gut, was Schmerz bewirkt, ein Uebel. Die Luſt zu ſuchen, den Schmerz zu fliehen, nach Gütern zu ſtreben, Uebel zu meiden, iſt ein Naturgeſetz aller Weſen; bei vernünftigen Weſen wird dieſer Naturtrieb zu dem Streben nach dauernder Freude, nach Glückſeligkeit, denn die Vernunft belehrt uns, daß eine blos vorübergehende Luſt keinen Werth hat, da ihr eine überwiegende Summe von Unluſt gegenüberſteht. Die Wiſſenſchaft der Glückſeligkeit, die Kenntniß der Mittel, welche zu ihr hinführen, iſt die Weisheit.

Wo können aber dieſe Mittel von Leibniz geſucht werden? Was uns fördert, was „unſer Weſen erhöht", iſt eine Vollkommenheit; die Luſt beſteht mithin in der Empfindung einer Vollkommenheit, die Glückſeligkeit in der Empfindung einer beſtändigen Vollkommenheit. Die Vollkommenheit eines geiſtigen Weſens hält aber mit der Deutlichkeit ſeiner Vorſtellungen gleichen Schritt, und dieß um ſo mehr, da auch der Wille, wie wir eben erſt gehört haben, immer auf das geht, was uns gut ſcheint, und da ſomit ſeine Richtung gleichfalls von dem Charakter unſeres Vorſtellens abhängt. Wenn daher das Streben nach Glückſeligkeit der Grundtrieb unſerer Natur iſt, ſo iſt es nicht minder in den Geſetzen unſeres Weſens begründet, daß wir unſere Glückſeligkeit in der Aufklärung unſeres Verſtandes und dem vernunftmäßigen Handeln ſuchen: unſer letzter Zweck iſt die Glückſeligkeit, aber das einzige geeignete Mittel für dieſen Zweck iſt die Tugend und Geiſtesbildung, weil eben die Glückſeligkeit ſelbſt gar nichts anderes iſt, als die Empfindung unſerer geiſtigen Vollkommenheit.[1])

Die Vervollkommnung unſeres Geiſtes ſchließt aber die Erweiterung unſeres Geſichtskreiſes und Intereſſes unmittelbar in ſich. Unſer Geiſt iſt ja, wie jede Monade, ein Spiegel des Univerſums, er iſt das, was er iſt, nur durch ſeine Beziehung zu allen andern Weſen. Je mehr ſeine Begriffe ſich entwickeln, je deutlicher er ſich ſeiner wahren Natur bewußt wird, um ſo deutlicher wird er ſich auch dieſes Zuſammenhangs bewußt werden, um ſo weniger daher ſeine eigene Vollkommenheit und Glückſeligkeit von fremder zu trennen wiſſen, um ſo vollſtändiger alle Andern in ſein Selbſtbewußtſein aufnehmen und über ihr Glück Freude empfin-

1) O. P. 670. 671 f. 119. 214. 246. 261. 269. 792, auch 611, 26 und oben S. 76.

den. Dieſe Geſinnung iſt die Liebe; denn „Lieben“ heißt, nach der ſtehenden Definition unſeres Philoſophen: in einer ſolchen Gemüthsver-
, daß man an dem Glück oder der Vollkommenheit eines
Vergnügen findet; und eben hierin liegt die Antwort auf
wie eine uneigennützige Liebe möglich ſei: ſie iſt möglich,
das Glück des Geliebten als ſein eigenes empfindet, und
n aus dieſem Grunde unmittelbar an ſich ſelbſt, nicht um
eitigen aus ihm entſpringenden Vortheils willen, erfreut.[1])
r Liebe entſpringt auch das Recht. Die Gerechtigkeit iſt
s als „die Liebe des Weiſen“, die von der Weisheit gelei-
der wie ſie auch definirt wird: „die der Weisheit entſpre-
mmenheit in dem Verhalten einer Perſon zu den Gütern
anderer Perſonen.“ Die Theorie, welche das Recht auf das
lten der Perſonen gegeneinander beſchränken will, wird von
f getadelt, und über Pufendorf ſpricht er bei Gelegenheit,
wegen dieſer Beſchränkung des Rechtsbegriffs, das unbillige
er ſei kein großer Juriſt und gar kein Philoſoph. Aber
ch er ſich genöthigt, den Unterſchied des ſtrengen, formalen
er Sittlichkeit anzuerkennen. Das natürliche Recht umfaßt,
ührt, drei Stufen der ſittlichen Vollkommenheit: das reine
Recht, die Billigkeit und die Rechtſchaffenheit oder Frömmig-
iotum, aequitas, probitas s. pietas). Das ſtrenge Recht
uf das Gebiet der ſogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit
mmutativa); ſein oberſter Grundſatz iſt die Unterlaſſung
erletzungen, die Erhaltung des Friedens, das neminem
ie Billigkeit, oder wie ſie Leibniz auch nennt, die Liebe
Sinn) fügt dazu die Verpflichtung, allen zu nützen, ſie
igene Glück in dem fremden, ſie ſtrebt nach allgemeiner
. Da man jedoch unmöglich jedem Einzelnen alles Gute
nn, geſtaltet ſich dieſes Streben näher zu der Forderung,
en, was er verdient und was ihm zukommt, suum cuique
n der Erfüllung dieſer Forderung beſteht die austheilende
(justitia distributiva). Erhebt ſich das ſittliche Bewußt-
iter, geht es zu dem Grundſatz fort, in allen Lebensbe-
n natürlichen, in der göttlichen Weltordnung begründeten

[1]) 18. 246. 446. 789. 792.

Geſetzen unbedingt zu folgen, dem Grundſatz des honeste vivere, ſo erhalten wir die univerſelle Gerechtigkeit oder die Rechtſchaffenheit, als die höchſte Stufe des ſittlichen Lebens. Dieſe ſetzt jedoch, wie Leibniz bemerkt, den Glauben an eine Gottheit, eine göttliche Weltregierung und eine jenſeitige Vergeltung voraus. Denn ſo wenig ſich auch behaupten läßt, daß ohne den Unſterblichkeitsglauben überhaupt keine Sittlichkeit möglich wäre, ſo entſchieden vielmehr auch in dieſem Fall das Glück des Tugendhaften vor den niedrigen Genüſſen des ſinnlichen Menſchen den Vorzug verdienen würde, ſo giebt es doch, wie er glaubt, Fälle, in denen ſich der Grundſatz, daß alles ſittlich Gute nützlich und alles unſittliche ſchädlich ſei, ohne die Annahme eines moraliſchen Weltregenten und einer Ausgleichung nach dieſem Leben weder theoretiſch vollſtändig begründen, noch praktiſch zur Geltung bringen läßt. Indem ſich die Rechtſchaffenheit auf dieſe religiöſen Ueberzeugungen ſtützt, wird ſie zur Frömmigkeit, das „ehrenhafte“ Leben fällt mit dem frommen zuſammen[1]).

Alles dieſes gilt nun ganz allgemein und ohne Rückſicht auf irgend welche poſitive Satzungen: das Rechtsgeſetz iſt das ewige, von Gott geordnete Geſetz der vernünftigen Natur, ein Geſetz, welches wir, wie Leibniz ausdrücklich erklärt, nicht blos aus dem Willen und Belieben der Gottheit, ſondern aus dem Verſtand Gottes und der von ihm erkannten Nothwendigkeit herzuleiten haben. Neben dieſem natürlichen Recht giebt es aber auch ein poſitives, oder wie es Leibniz nennt, willkührliches Recht, welches bei verſchiedenen Völkern verſchieden ſein kann, und ebenſo ein poſitives göttliches Geſetz[2]). Daß dieſes poſitive Recht dem Naturrecht nicht widerſtreiten darf, ſeine eigentliche Beſtimmung vielmehr gerade darin beſteht, die gegebenen Verhältniſſe den Forderungen des natürlichen Rechts entſprechend zu ordnen, verſteht ſich für unſern Philoſophen von ſelbſt; indeſſen hat er ſich über den Urſprung und die Eigenthümlichkeit desſelben nicht näher ausgeſprochen und die Staatslehre überhaupt nicht eingehender behandelt. Die bürgerliche Gemeinſchaft mit ihren blos auf die zeitliche Wohlfahrt abzielenden Einrichtungen hat für ihn weit nicht das gleiche Intereſſe, wie die „Kirche Gottes“, das allgemeine, alle Menſchen umfaſſende und verbindende ſittlich-reli-

1) O. P. 118 f. 670. 789. 214. 264. 268. Opp. ed. Dut. IV, c, 213 f. 261. 272. 275 ff.

2) Opp. ed. Dut. IV, c, 297 f.

giöse Gemeinwesen, dessen Absehen die ewige Glückseligkeit ist.[1]) Dagegen hat er allerdings nicht ganz wenige politische Gelegenheitsschriften, hauptsächlich zur Bestreitung der französischen Angriffe und Anmaßungen, verfaßt; und neben seiner deutsch-patriotischen Gesinnung kommt in denselben auch seine Auffassung des Staatslebens zum Ausdruck. Er verlangt, daß sich Deutschland zum Schutz seiner Unabhängigkeit und seines Gebietes fester verbinde, daß es sich durch eine bessere Wehrverfassung sichere, daß die Sonderrechte der Fürsten und Territorien mit den unerläßlichen Rechten der Reichsgewalt ins Gleichgewicht gebracht werden u. s. w. Aber diese Vorschläge und Wünsche beziehen sich zunächst doch nur auf dieses bestimmte Land und die gegebene Lage, und können eine philosophische Untersuchung über die allgemeinen Aufgaben und Bedingungen des Staatslebens nicht ersetzen.[2])

8. Das Weltganze und die Gottheit.

Schon im bisherigen hat es sich gezeigt, daß das leibnizische System seinen Abschluß nur in einer Betrachtung finden kann, welche alles Wirkliche umfaßt und verknüpft, alles auf seinen letzten Grund und Zweck bezieht, und von diesem Standpunkt aus die Fragen beantwortet, die jede beschränktere Untersuchung offen läßt. Die Monadenlehre zeigt in den einfachen Wesen die Grundbestandtheile alles Seins auf; aber sie kann weder die individuelle Bestimmtheit jeder einzelnen Monade, noch den Zusammenhang aller Monaden anders als durch die Voraussetzung erklären, daß sie alle Ein Ganzes bilden, und jeder von ihnen ihre Natur und Entwicklung von Anfang an nach Maßgabe dessen bestimmt sei, was die Rücksicht auf alle andern und auf das Ganze fordert. Die Monadenlehre führt daher mit innerer Nothwendigkeit zu dem System der prästabilirten Harmonie. Nur aus diesem System weiß Leibniz, wie wir seiner Zeit gehört haben, auch die Gesetze der Bewegung in der Körperwelt und die Verbindung des Körpers mit der Seele zu begreifen; aus ihm ergiebt sich für unser Erkennen jener Grundsatz, welchen er in

1) Vgl. Leibniz deutsche Schriften von Guhrauer I, 416.

2) Ueber Leibniz' politische Schriften und politischen Standpunkt vgl. m. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- u. Staatsprincipien III, 44 ff., K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. II, 107 ff. 190 ff. 204 ff; besonders aber Pfleiderer, G. W. Leibniz als Patriot u. s. w. (Lpz. 1870); über seine Staatslehre überhaupt Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts 145 ff.

die Logik eingeführt hat, der Satz des zureichenden Grundes; in ihm findet die Sittlichkeit, welche deßhalb auf ihrer höchsten Stufe zur Frömmigkeit wird, ihre tiefste Begründung, in ihm liegt auch für unsern Philosophen das einzige Mittel, um uns mit den Härten seines Determinismus zu versöhnen. Wir sind nun diesem System in seiner abstrakten, metaphysischen Fassung schon früher (S. 93 ff.) begegnet, indem wir in der prästabilirten Harmonie die unerläßliche Bedingung für den Zusammenhang der Monaden erkannten. Es entsteht jetzt aber auch die weitere Aufgabe, diese Harmonie als thatsächlich vorhanden in der wirklichen Welt nachzuweisen, und den Grund derselben, welcher mit dem Grund aller Dinge nothwendig zusammenfällt, aufzuzeigen. Das letztere leistet Leibniz durch seine Bestimmungen über die Gottheit, das erstere durch seine Lehre von der besten Welt.

Der Beweis für das Dasein Gottes ist bekanntlich von den Philosophen und Theologen auf vielerlei Art geführt worden. Auch Leibniz bedient sich für denselben verschiedener Wendungen. Er sucht den ontologischen Beweis Descartes' durch die Bemerkung zu ergänzen, daß er zwar nicht unbedingt beweisend sei, wohl aber unter einer bestimmten Bedingung: aus dem Begriff Gottes, als des vollkommensten Wesens, folge allerdings die Nothwendigkeit seiner Existenz, aber doch nur dann, wenn dieser Begriff selbst möglich sei, wenn er ein widerspruchloser Begriff, und mithin jene Definition richtig sei. [1]) Er fügt ihm das kosmologische Argument bei, wenn er ausführt: ohne die Voraussetzung eines nothwendigen Wesens lasse sich kein mögliches Wesen denken, denn alles, was nicht durch sich selbst ist, was also für sich genommen blos möglich ist, setze ein durch sich selbst seiendes, und somit nothwendiges Wesen voraus ; und in einer specielleren Wendung: die ewigen und nothwendigen Wahrheiten können nur in dem Verstand eines nothwendigen Wesens gegründet sein, nur an ihm das Subjekt haben, in dem sie existiren. [2]) Der ihm eigenthümlichste Beweis aber, auf den er selbst auch den größten Werth legt, ist doch nur der, welcher von dem Gedanken der vorherbestimmten Harmonie ausgehend, die kosmologische Beweisführung

1) O. P. 78. 80. 138. 177. 374 f. 708, 45 vgl. 110.

2) O. P. 177. 708, 43 f. 719. 148. 380. Die ältere, aristotelische Form des kosmologischen Beweises, welche aus der Natur der Bewegung die Nothwendigkeit eines ersten Bewegenden ableitet, welche aber L. in dieser Form später nicht mehr gebrauchen konnte, findet sich O. P. 7. 45 f.

aus der Zufälligkeit der Welt und die teleologiſche aus ihrer zweckmäßigen Einrichtung verbindet. Es ſind uns in der Welt zahlloſe Dinge und Vorgänge gegeben, die für ſich genommen alle auch anders ſein könnten; und können wir auch jedes von ihnen aus früheren Dingen und Vorgängen ableiten und inſofern als nothwendig betrachten, ſo iſt doch dieſe Nothwendigkeit keine unbedingte, methaphyſiſche, ſondern nur eine bedingte, phyſikaliſche: wenn die Vergangenheit ſo war, wie ſie war, ſo muß auch die Gegenwart ſo ſein, wie ſie iſt, wenn alle andern Weſen dieſe beſtimmte Beſchaffenheit haben, ſo muß auch jedes gegebene Weſen ſo beſchaffen ſein, wie es thatſächlich beſchaffen iſt: aber daß der bisherige Weltlauf ſo ſein mußte, daß die Geſammtheit der Weſen ſo iſt und nicht anders, dafür läßt ſich in ihnen ſelbſt kein zwingender Grund aufzeigen, und wie weit wir auch in der Reihe der Urſachen zurückgehen mögen, nie werden wir in derſelben auf etwas ſtoßen, was unbedingt, durch ſich ſelbſt, und nicht blos bedingterweiſe, unter der Vorausſetzung eines anderen, nothwendig wäre. Wenn wir daher fragen, warum überhaupt etwas exiſtirt, und nicht nichts, warum gerade dieſe Welt, und nicht eine andere, wo der letzte Grund aller Dinge zu ſuchen iſt, ſo können wir dieſe Frage nicht mit der Nachweiſung ſolcher Urſachen beantworten, welche ſelbſt einen Theil der Welt bilden; denn von dieſen iſt keine eine letzte, unbedingte; ſondern wir müſſen über die Reihe des Bedingten gänzlich hinausgehen: der letzte Grund alles bedingten und relativ nothwendigen kann nur in einem unbedingt nothwendigen, der letzte Grund der Welt nur in einem außerweltlichen Weſen liegen. Dieſes Weſen kann nur Eines ſein, denn der Zuſammenhang aller Dinge beweiſt die Einheit ihrer Urſache; es muß ihm ein unendlicher Verſtand zukommen, denn nur ein ſolcher konnte alle möglichen Welten kennen und Eine aus ihnen auswählen; ein unendlicher Wille oder eine unendliche Güte, denn nur nach dem Geſichtspunkt des Guten kann jene Auswahl getroffen ſein; eine unendliche Macht, denn ſonſt konnte es jenen Willen nicht ausführen. Dieſe ganze Beweisführung erhält aber, wie Leibniz ſelbſt bemerkt (O. P. 376), ihre volle Sicherheit erſt in dem Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie; erſt auf ſeinem Boden verwandelt ſich ihre bis dahin blos moraliſche Gewißheit in eine metaphyſiſche. So lange man eine gegenſeitige Einwirkung der Dinge auf einander zugiebt, kann die geſammte Erſcheinungswelt zunächſt nur als das Ergebniß aus der Wechſelwirkung aller der Weſen betrachtet

werden, welche die ursprünglichen Elemente der Welt bilden; und ob neben diesen und dem aus ihnen bestehenden Ganzen noch ein weiteres, außerweltliches Wesen als Welturheber anzunehmen ist, müßte erst untersucht werden. Sind dagegen die Einzelwesen, aus denen die Welt ursprünglich besteht, nur durch eine prästabilirte Harmonie mit einander verbunden, ohne direkt auf einander zu wirken, so liegt am Tage, daß es ein von ihnen allen verschiedenes Wesen geben muß, welches diese unzähligen Wesen von Anfang an auf einander berechnet, jedem von ihnen gleich bei seiner Entstehung diejenige Natur verliehen, und ebendamit die Entwicklung in ihm angelegt hat, welche mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen am besten übereinstimmte; daß die Welt nur das Werk einer unendlichen Intelligenz, eines die höchsten Zweckbegriffe mit unbeschränkter Macht und Einsicht ausführenden schöpferischen Willens sein kann. „Diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die mit einander in keinem Verkehr stehen, kann (wie Leibniz mit Recht sagt) nur von einer gemeinschaftlichen Ursache herrühren.“ [1]) Wenn daher auch der allgemeine Gedanke des kosmologischen und teleologischen Beweises, daß die Zufälligkeit der Welt auf ein nothwendiges Wesen, die Zweckmäßigkeit derselben auf eine zwecksetzende Intelligenz als ihre Ursache hinweise, lange vor Leibniz ausgesprochen wurde, wenn uns auch bei ihm selbst der Satz, daß Gott die Harmonie der Welt sei, früher begegnet, als der Begriff der Monade [2]), so erhalten doch diese Gedanken erst in seinem späteren ausgebildeten System die bestimmtere Gestalt, nach welcher die Gottheit als überweltliche Intelligenz demselben gerade deßhalb unentbehrlich ist, weil nur durch sie die zahllosen, durch keine unmittelbare Wechselwirkung mit einander verknüpften Monaden in Verbindung gebracht werden können, nur durch sie jener einheitliche, harmonische Zusammenhang alles Seins hergestellt werden kann, der uns als Thatsache gegeben ist, weil nur ein Gott die Gesammtheit der Monaden von Anfang an so schaffen konnte, wie sie sein mußten, damit sie eine Welt, und damit sie diese Welt bilden.

---

1) O. P. 128, 376 430. Das weitere ebenda und S. 147 f. 506, 7. 515, 44. 707, 35 f. 716, 7 f. 773, 87.

2) Schon in einem Schreiben von 1671 (b. Klopp I, 3, 259) sagt er: „in theologia naturali könne er beweisen, daß eine ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus, sein müsse.“

Ebendaher rührt es, daß unter den Eigenschaften Gottes keine andere bei Leibniz so stark hervortritt, wie die der Weisheit. Gott mußte alle die unzähligen Einzelwesen und alle die unzähligen Combinationen und Entwickelungen derselben, nicht blos die wirklich gewordenen, sondern auch die blos möglichen, vollkommen durchschauen, er mußte außer der Welt, die er in's Dasein gerufen hat, auch alle andern denkbaren Welten und alle ihre Theile bis auf's einzelste hinaus kennen und aus ihnen die vollkommenste auswählen, er mußte den ganzen, so unendlich verwickelten und bewunderungswürdigen Weltplan entwerfen. Dieß war die Sache der höchsten Weisheit, des vollkommensten Wissens; mit diesem Wissen war andererseits das vollkommene Wollen und Können für unsern Philosophen unmittelbar gegeben. Die Weisheit ist daher die eigentliche Grundbestimmung des leibnizischen Gottesbegriffs. „Gott stellt sich alles vollständig mit vollkommener Deutlichkeit zugleich vor, das Mögliche und das Wirkliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Er ist die allgemeine Quelle von allem; die geschaffenen Monaden ahmen ihn nach, so gut sie es vermögen," aber keine von ihnen kann die gleiche Deutlichkeit ihres Vorstellens erreichen, sonst wäre jede Seele eine Gottheit. [1]) Nur die Deutlichkeit ihres Vorstellens ist es ja überhaupt, wodurch die Monaden sich von einander unterscheiden: alle sind ein Spiegel des Universums, alle haben die Vorstellung alles Wirklichen und Möglichen irgendwie in sich; aber je vollständiger diese Vorstellung zur Deutlichkeit entwickelt ist, um so vollkommener sind sie; wo daher alles absolut deutlich vorgestellt wird, da ist die absolute Vollkommenheit: das vollkommene Wissen ist das unterscheidende Merkmal des höchsten Wesens.

Wie haben wir uns nun unter dieser Voraussetzung die Entstehung der Welt zu denken, und wie muß die Welt beschaffen sein, wenn sie das Werk der höchsten Weisheit ist? Da nach Leibniz nur die ewigen Wahrheiten, nur die allgemeinen logischen, metaphysischen und mathematischen Gesetze unbedingt nothwendig sind, alles thatsächlich vorhandene dagegen und alle seine Gesetze auch anders sein könnten (s. o. S. 114 f.), so giebt es außer den Dingen, welche thatsächlich vorhanden sind, noch unzählige andere, an sich selbst gleichfalls mögliche Dinge und Combinationen von Dingen, außer der wirklichen Welt unzählige mögliche Welten. Alle diese Möglichkeiten streben wirklich zu werden, und alle haben dazu gleich-

1) O. P. 187 vgl. 709, 60. 540, 124.

sehr das Recht, jede nach Maßgabe der Realität, die sie enthält; da aber die Verwirklichung einer jeden von den denkbaren Welten die aller anderen ausschließt, so entsteht hieraus ein Kampf zwischen ihnen, der sich allerdings nur ideell, im göttlichen Verstande vollzieht; und das Endergebniß kann nur das sein, daß diejenige Combination den Sieg davon trägt, welche die größte Summe des Seins, oder was dasselbe, die größte Vollkommenheit in sich schließt. Es folgt so aus der Natur der Sache, daß unter den zahllosen möglichen Welten nur die vollkommenste, und unter den zahllosen möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche in die vollkommenste Welt passen; es geschieht dieß, wie Leibniz sich ausdrückt, vermöge einer göttlichen Mathematik, eines metaphysischen Mechanismus, das Gegentheil würde eine Unvollkommenheit, eine „moralische Absurdität" mit sich bringen. Wenn alles, was ist und geschieht, seinen zureichenden Grund haben muß, so kann der Grund für das Dasein der Welt und aller Dinge in der Welt nur in der durch sie zu erreichenden Vollkommenheit, als dem höchsten Weltzweck, liegen [1]). Leibniz stellt dieß nun gewöhnlich so dar, als ob sich Gott bei Erschaffung der Welt alle die unzähligen möglichen Welten in seinem Verstande vergegenwärtigt und aus denselben die vollkommenste ausgewählt hätte [2]); und er will die Welt und den Weltlauf aus diesem Grunde nicht von einer absoluten oder metaphysischen, sondern nur von einer hypothetischen oder moralischen Nothwendigkeit herleiten [3]). Es läßt sich indessen unschwer nachweisen, daß die Voraussetzungen seines eigenen Systems ihm dazu kein Recht geben. Die metaphysische Nothwendigkeit soll sich von der moralischen dadurch unterscheiden, daß jene einen unwiderstehlichen Zwang mit sich bringe (necessitire), diese nur eine Neigung begründe (inclinire), jene den entsprechenden Erfolg durch sich selbst herbeiführe, diese nur vermittelst der göttlichen Güte und Weisheit, jene von den wirkenden Ursachen abhänge, diese von den Endursachen, den Zwecken; was metaphysisch nothwendig ist, davon ist nach Leibniz das Gegentheil unmöglich, was blos moralisch nothwendig ist,

---

1) O. P. 99. 147 f. 565, 201. 716, 10. vgl. 447. 506, 7. 548, 149. 601, 335 u. a. St.

2) Z. B. O. P. 517, 52. 573, 225. 447. 656, 41 f. 716, 10.

3) O. P. 148. 254. 447 f. 480, 2. 557, 173 f. 565, 201. 575, 234 f. 605, 349 630, 3. 641, 14. 656, 43. 708, 46 u. ö.; vgl. was S. 114 f. über den Unterschied der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten bemerkt ist.

davon ist das Gegentheil möglich, aber es unterbleibt, weil es sich mit der Vollkommenheit der Welt nicht vertragen würde, weil es, wie er sich ausdrückt [1]), zwar possibel, aber nicht compossibel (mit anderem vereinbar) ist. Daß also z. B. bei einer vom Ruhepunkt aus gleichmäßig beschleunigten Bewegung die durchmessenen Räume sich verhalten, wie die Quadrate der Bewegungszeiten, dieß müßte Leibniz für metaphysisch oder mathematisch nothwendig erklären, denn das Gegentheil ist undenkbar; daß dagegen der Fall schwerer Körper eine gleichmäßig beschleunigte Bewegung ist, nur für moralisch nothwendig, denn dieß beruht auf der Natur der Schwere, deren Gesetze ihm zufolge (s. o. S. 104), wie alle Natur- oder Bewegungsgesetze, an sich selbst auch andere sein könnten, und von Gott nur aus Zweckmäßigkeitsgründen so und nicht anders bestimmt wurden. Allein diese Unterscheidung ist, wenn man näher zusieht, nicht allein unerheblich, sondern geradezu irreführend. Was blos moralisch nothwendig ist, statt dessen wäre, wie behauptet wird, auch etwas anderes möglich; wenn nur jenes wirklich geworden ist und nicht dieses, so soll der Grund davon einzig und allein darin liegen, daß Gott die Welt möglichst vollkommen haben wollte, und mit dieser ihrer Vollkommenheit nur jenes, nicht dieses, sich vertrug. Aber ist es denn möglich, daß Gott etwas anderes, als das bestmögliche, thue? ist es denkbar, daß er statt einer besseren Welt eine schlechtere schaffe? Leibniz selbst sagt, diese Behauptung würde eine „moralische Absurdität" in sich schließen; Gott sei in seinem Thun immer bestimmt, denn er könne nicht anders als das Beste wählen; jede andere Annahme würde seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit, seiner Glückseligkeit Eintrag thun; Gott sei nicht im Stand, ohne Gründe zu handeln; seine Güte und Weisheit folge aus seiner Natur; da er der vollkommenste Geist sei, so sei es unmöglich, daß er nicht durch die ideelle Natur der Dinge zu dem Besten genöthigt werden sollte [2]) u. s. w. Damit ist jene Unterscheidung der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit in Wahrheit wieder zurückgenommen. Daß das vollkommene Wesen immer das Beste thue, ist vermöge seiner Natur, also metaphysisch, nothwendig, und das Gegentheil ist gerade so unmöglich, ein ebenso unmittelbarer

---

1) O. P. 293. 312. 719 f.

2) O. P. 118. 191. 263. 448. 516, 45. 538, 122. 563, 191. 564, 196. 565, 201. 573, 224. 654, 21. Trendelenburg, Histor. Beitr. II, 190. Vgl. auch O. P. 438, 23.

logischer Widerspruch, wie etwa der Satz, daß das Quadrat rund sei; nicht minder unmöglich und widersprechend ist es aber auch, zu behaupten, daß Gott trotzdem anders handeln könnte, als er wirklich handelt; denn in jedem gegebenen Falle kann ja doch, wie dieß auch Leibniz anerkennt, nur Eines das beste sein, und wenn es sich nicht so verhielte, so könnte Gott, wie er ausdrücklich bemerkt, gar nicht handeln, da er ja andernfalls, seiner Weisheit zuwider, ohne zureichenden Grund handeln würde. Was demnach unser Philosoph eine blos moralische Nothwendigkeit nennt, ist in Wahrheit gleichfalls eine metaphysische, eine solche, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt; was er möglich, aber incompossibel, nennt, ist in Wahrheit unmöglich; denn möglich wäre es nur, wenn es als dieses bestimmte Ding denkbar wäre; dieses bestimmte Ding ist es aber nur, wenn es diese Stelle im Weltganzen einnimmt; wenn es im Zusammenhang des Weltganzen keinen Raum findet, so ist es als dieses Ding unmöglich. Jene ganze Unterscheidung ist daher unhaltbar: aus den leibnizischen Voraussetzungen folgt, daß alles Wirkliche gleichsehr nothwendig, und alles, was nicht zur Wirklichkeit gelangt, gleichsehr unmöglich ist. Der Unterschied der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserer Betrachtungsweise: wenn wir die Nothwendigkeit einer Bestimmung vollständig einsehen, erscheint sie uns als eine unbedingte oder metaphysische, wenn wir sie nur theilweise einsehen, als eine bedingte oder blos moralische. Ebendamit hebt sich aber auch die Vorstellung von einer Wahl auf, welche Gott zwischen mehreren, oder wohl gar unzähligen möglichen Welten getroffen habe: da unter allen diesen Welten nur Eine die beste war, war auch sie allein möglich, sie allein trug die Bedingungen ihrer Existenz in sich, alle anderen dagegen waren unmöglich, und konnten für den vollkommenen Verstand, welchem diese ihre Unmöglichkeit von Anfang an klar sein mußte, gar nicht als wählbar in Betracht kommen. Eine Wahl ist nur denkbar, wo das Urtheil zwischen verschiedenen möglichen Entschlüssen hin- und herschwankt; wo die vollendete Weisheit des Urtheilenden jede Unsicherheit über das, was zu thun ist, ausschließt, da ist die Entscheidung in jedem Augenblick schon getroffen, es kann daher nie zu einer Wahl kommen.

Mag man nun aber das Dasein der Welt auf eine bedingte oder eine unbedingte Nothwendigkeit zurückführen, für die Beschaffenheit derselben ergiebt sich in beiden Fällen das gleiche. Da der Weltlauf auf

einer göttlichen Vorherbestimmung beruht, und da bei dieser Vorherbestimmung alles einzelne in der Welt berücksichtigt, alle Möglichkeiten gegen einander abgewogen wurden, so kann nicht das geringste in der Welt anders sein, als es diese göttliche Weltordnung mit sich bringt, und dieß ist der Determinismus unseres Philosophen. Da es aber andererseits das vollkommene Wesen ist, welches den Weltplan festgestellt hat, da die Auswahl unter den zahllosen möglichen Welten nach dem Princip des Besten getroffen wurde, aus dem Streit derselben um das Dasein diejenige als Siegerin hervorgieng, welche den höchsten Grad der Vollkommenheit in sich schloß, so ist diese Welt nothwendig die absolut beste von allen möglichen Welten, und dieß ist sein Optimismus.

Der Determinismus ist eine unmittelbare Folge aus dem System der prästabilirten Harmonie. Denn jene allgemeine Uebereinstimmung aller Monaden, kraft deren jede, ohne eine Einwirkung von den andern zu erfahren, doch alle ihre Zustände und alle Veränderungen derselben getreu in sich abbildet — diese Uebereinstimmung ist augenscheinlich nur dann möglich, wenn in der ursprünglichen Welteinrichtung die ganze weitere Entwicklung unabänderlich vorgebildet ist; wäre dagegen auch nur die kleinste Abweichung von dem einmal vorgezeichneten, bei der Weltschöpfung in Aussicht genommenen Weltlauf möglich, so wäre der ganze kunstvolle Plan unwiederbringlich gestört, und es wäre nichts geringeres, als eine Umschaffung aller Monaden, nothwendig, um die universelle Harmonie wiederherzustellen. Wie wir daher (S. 119 f.) gesehen haben, daß Leibniz jeden Eingriff der menschlichen Freiheit in den Naturzusammenhang auf's entschiedenste abwehrt, so erklärt er überhaupt den göttlichen Weltplan für durchaus unveränderlich. „Gott, sagt er, hat unter zahllosen Möglichkeiten das ausgewählt, was er als das zweckmäßigste erkannte. Sobald er aber einmal gewählt hat, so ist alles in seiner Wahl einbegriffen, und nichts kann geändert werden, denn er hat alles vorhergesehen und ein für allemal geordnet.“ „Alles in der Welt steht in Harmonie; der Allweise entscheidet daher nur auf Grund seines Einblicks in alles einzelne, und ebendeßhalb nur über das Ganze. Es giebt nur Einen göttlichen Rathschluß, den Beschluß, diese Reihe der Dinge zur Wirklichkeit zu bringen; dieser Beschluß ist gefaßt worden, nachdem alles in diese Reihe eintretende betrachtet, und mit dem, was in andere eintritt, verglichen worden war; und er ist aus diesem Grunde unwandelbar, denn alles, was sich ihm entgegen-

halten ließe, ist bei ihm schon zum voraus berücksichtigt.“ „Nach Vergleichung aller möglichen Welten hat Gott beschlossen, die beste zu wählen und in's Dasein zu führen;“ nachdem er diesen Beschluß einmal gefaßt hat, kann er nichts mehr in dieser Welt ändern; „er täuscht sich ja nicht und bereut nicht, und ihm kommt es nicht zu, einen unvollkommenen Beschluß zu fassen, welcher nur einen Theil im Auge hätte, und nicht das Ganze“ [1]). In seinem Determinismus ist daher unser Philosoph so consequent und entschieden, als dieß nur jemals ein Spinozist oder ein Anhänger der Prädestinationslehre gewesen ist.

Je ausschließlicher aber alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt wird, um so dringender stellt sich auch die Nothwendigkeit heraus, den Nachweis zu führen, daß alles wirklich so beschaffen ist, wie es als das Werk Gottes beschaffen sein muß. Ein vollkommenes Wesen kann nur das vollkommenste schaffen, und wenn es auch vielleicht die Natur des Geschaffenen mit sich bringt, daß seine Vollkommenheit keine absolute, daß sie der seines Schöpfers nicht gleich sein kann, so wird es ihm doch alle mit seiner Natur und den Bedingungen seines Daseins irgend vereinbare Vollkommenheit mittheilen, es wird von den unzählbaren an sich möglichen Welten nur die beste in's Dasein rufen. Wie unbedingt Leibniz diese Folgerung anerkannt hat, erhellt aus unsern bisherigen Erörterungen zur Genüge [2]). Nur darüber äußert er sich nicht ganz übereinstimmend, wie wir uns diese Vollkommenheit des Weltganzen näher zu denken haben: ob es alle Vollkommenheit, deren es überhaupt fähig ist, in jedem Augenblick besitzt, und daher seine Vollkommenheit dem Grade, wenn auch nicht nothwendig der Art nach, sich immer gleich bleibt, oder ob es sich im Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit befindet. In einer Abhandlung aus dem Jahr 1697 (O. P. 150) erklärt er sich für die letztere Annahme, indem er zugleich den Einwurf, daß die Welt in diesem Falle schon längst zum Paradies geworden sein müßte, mit der Bemerkung beantwortet: so viele Substanzen auch zu einer hohen Vollkommenheit gelangt sein mögen, so bleiben doch wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie immer noch weitere übrig, die erst auf Erhebung aus ihrem Schlummerzustand warten, und deßhalb könne die Vervollkommnung der Welt nie an ein

1) O. P. 447. 656, 41 f. 517, 52 f. u. a. St.

2) Vgl. S. 129, 1. 130, 2. Weitere Belege O. P. 506, 8. 566, 202. 573, 225 u. o.

letztes Ziel kommen. In der Theodicee dagegen (c. 202) stellt er es nur als einen möglichen Fall auf, daß der Welt nicht alle Vollkommenheit auf einmal mitgetheilt werden konnte, und sie deßhalb in einem Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit begriffen sei, daß sie zwar nicht in jedem einzelnen Zustand, aber in der ganzen Reihe ihrer aufeinanderfolgenden Zustände die beste sei; wie es sich hiemit verhalte, sei schwer zu sagen. Ebenso zählt er in einem Brief vom Jahr 1715 [1]) mehrere mögliche Fälle auf. Man könne entweder annehmen, daß die Natur immer gleich vollkommen, oder daß ihre Vollkommenheit in beständiger Zunahme begriffen sei. Bei der ersten Voraussetzung sei es wahrscheinlicher, daß sie keinen Anfang habe. Bei der zweiten könne man sie entweder gleichfalls anfangslos und in einer unendlichen, ihr Ziel nie erreichenden Annäherung zur Vollkommenheit begriffen setzen, oder man könne ihr einen zeitlichen Anfangspunkt geben, von dem aus sie immer weiter fortschreite. Er selbst, fügt Leibniz bei, sehe noch keine entscheidenden Gründe für die eine oder die andere von diesen Annahmen; und wirklich läßt sich für jede derselben irgend eine von seinen sonstigen Voraussetzungen anführen. Daß aber die Welt jedenfalls, für welche Seite man sich auch entscheiden mag, als die denkbar beste anerkannt werden müsse, steht ihm außer Zweifel.

Wie verträgt sich nun aber diese Vollkommenheit der Welt mit den Thatsachen, welche die Erfahrung uns unabweisbar aufdrängt? Wie ist es möglich, daß sie die beste Welt ist, wenn doch so unendlich viel Unvollkommenheit, Elend und Sünde in ihr ist? Diese schwierige und vielbesprochene Frage hat auch Leibniz vom Anfang bis zum Ende seiner philosophischen Laufbahn auf's ernstlichste beschäftigt. Schon 1671 hatte er eine Abhandlung über den freien Willen, die Vorsehung, die ungleiche Vertheilung der menschlichen Schicksale, die Gnadenwahl u. s. w. verfaßt, von der er hoffte, daß sie zur Ausgleichung des endlosen Streites über die Prädestination dienen werde; und es ist zu vermuthen, daß schon für diese Untersuchung der Gedanke der allgemeinen Harmonie

1) O. P. 733 vgl. 743 f. 745. Sonst setzt Leibniz durchweg einen Weltanfang voraus, und nimmt diese Lehre gegen den Einwurf, daß Gott die Welt früher hätte schaffen sollen, in Schutz (O. P. 740. 752, 6. 770, 55). Doch vertheidigt er auch die, welche die Welt für anfangslos halten, gegen die Beschuldigung, daß sie ihren Unterschied und ihre Abhängigkeit von Gott läugnen (a. a. O. 772, 75. 744).

von maßgebender Bedeutung war [1]). Bestimmter wissen wir, daß er in einem Gespräch, welches er um 1673 dem berühmten jansenistischen Theologen Arnauld mittheilte, wahrscheinlich einer weiteren Bearbeitung der ebengenannten Abhandlung, ausgeführt hatte: da Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten wählte, sei er durch seine Weisheit bestimmt worden, das Uebel zuzulassen, welches von derselben unzertrennlich war; trotz dieser Uebel sei aber unsere Welt, alles zusammengenommen, die beste, welche möglicherweise gewählt werden konnte [2]). Eben dieß ist nun auch der Grundgedanke der Theodicee, welche fast 40 Jahre später (1710) erschien. Die nächste Veranlassung dieser Schrift war eine zufällige: die Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welteinrichtung, welche Bayle geäußert, und die Unterhaltungen, welche Leibniz über dieselben mit der Königin von Preußen geführt hatte. Aber kein anderes von seinen Werken hat eine so ungemeine Verbreitung gefunden und seiner Lehre so viele Anhänger gewonnen. Sie hatte nun diesen Erfolg allerdings nicht blos ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, sondern gutentheils auch der geistvollen Popularität und gefälligen Leichtigkeit ihrer Darstellung und der glücklichen Wahl eines Thema's zu verdanken, welches sich dem theologischen Interesse der Zeit und dem Bedürfniß der Aufklärung gleichsehr empfahl. Sie hat auch keinen Anspruch darauf, und macht nicht den Anspruch, durchaus neue Gesichtspunkte aufzustellen; wie es denn gar nicht möglich war, in der Behandlung einer Frage, die schon so vielfach und so eingehend erörtert war, nicht in vielem mit den Vorgängern zusammenzutreffen, unter denen namentlich die Grundlage der gesammten späteren Theodicee, die stoische Theologie, durch ihren Determinismus der vorliegenden Aufgabe gegenüber in eine ganz ähnliche Stellung gebracht war, wie Leibniz. Aber in ihrer näheren Bestimmtheit läßt sie sich doch nur aus dem leibnizischen System vollständig begreifen, und ihre leitenden Gedanken sind durchaus von diesem System an die Hand gegeben. Das Uebel in der Welt (dieß ist in zwei Worten ihr Ergebniß) kann der Vollkommenheit derselben so wenig Eintrag thun, daß vielmehr zu sagen ist, diese unsere Welt sei mit allen den Uebeln, die sie enthält, vollkommener, als jede

1) Man vgl. über dieselbe den Brief, mit dem er sie an Johann Friedrich übersandte, bei Klopp I, 3, 251, und dazu, was oben S. 127, 1, aus einem gleichzeitigen Schreiben angeführt ist.

2) Leibniz selbst erzählt dieß O. P. 476. 569, 211.

andere denkbare Welt, die weniger Uebel enthielte; weil nämlich jede solche unvermeidlich hinsichtlich des Guten hinter der jetzigen Welt in noch höherem Grade zurückstehen, und daher — Gutes und Uebles, positive und negative Größen gegen einander abgewogen — eine geringere Gesammtsumme des Seins oder der Vollkommenheit enthalten würde. Daß dem so sein muß, steht unserem Philosophen schon aus aprioriſchen Gründen unbedingt fest: wenn es eine bessere Welt geben könnte, als die vorhandene, so würde der Allgütige und Allweise jene statt dieser geschaffen haben. Geben wir uns aber damit nicht zufrieden, und können wir es nicht begreifen, daß diese angeblich beste Welt doch so viele und so große Uebel in sich schließt, so antwortet er uns zunächst im allgemeinen: diese Uebel seien theils von dem Wesen und Begriff einer Welt unzertrennlich, theils seien sie selbst die Mittel um ein höheres Gut herbeizuführen; die Vollkommenheit der Welt sei mithin durch die Uebel in ihr sowohl negativ als positiv bedingt. Jenes, wiefern alles Geschaffene als solches, im Unterschied von seinem Schöpfer, nothwendig mit Unvollkommenheiten behaftet ist, und das Gute selbst unter den Bedingungen des endlichen Daseins nicht verwirklicht werden kann, ohne mancherlei Uebel in seinem Gefolge zu haben; dieses, wiefern das Uebel nicht blos im einzelnen oft das Mittel zur Erreichung eines Guts ist, sondern auch die Schönheit der Welt und die Glückseligkeit der Geschöpfe durch den Contrast gehoben wird, wie das Licht durch den Schatten und die Harmonie durch die Dissonanzen [1]). Näher unterscheidet Leibniz (Theod. c. 21. 241) das metaphysische, physische und moralische Uebel. Das erste besteht in der einfachen Unvollkommenheit, das zweite in dem Leiden, dem Schmerz, das dritte in dem Bösen, in der Sünde. Daß nun das metaphysische Uebel unvermeidlich ist, liegt am Tage. Die Unvollkommenheit, die Beschränkung, die Privation ist in und mit dem Begriff des Endlichen unmittelbar gegeben: wer von Gott verlangt, daß er keine unvollkommenen Wesen hätte schaffen sollen, der verlangt von ihm, er hätte überhaupt keine Welt schaffen sollen. Wir können insofern sagen: der Grund für die Unvollkommenheit der Geschöpfe liege nicht in dem Willen Gottes, sondern in ihnen selbst, d. h. in ihrer idealen Natur, so wie diese in den ewigen Wahrheiten einbegriffen war,

1) O. P. 506, 10. 507, 12. 509, 20 f. 512, 30. 539, 123. 568, 209. 149 f. 720. 725, 3 u. a. St.

welche unabhängig von dem Willen der Gottheit in ihrem Verstand enthalten sind; Gott wirke in den Geschöpfen nur das Gute, nur das, was sie von Realität oder Vollkommenheit besitzen, die Beschränktheit dieser Vollkommenheit dagegen, aus der alles Uebel stammt, rühre von ihnen selbst her, das Böse und das Uebel habe, nach der alten scholastischen Formel, keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens[1]). Ebenso nothwendig ist es aber auch, daß die Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Welt sehr ungleich vertheilt sind. Denn nur durch diese Ungleichheit können alle Stufen des Seins ausgefüllt, alle Arten des Guten verwirklicht, kann jene Mannigfaltigkeit des Daseins erreicht werden, welche eine wesentliche Bedingung seiner Schönheit und Vollkommenheit ist; nur sie entspricht dem Gesetz der Stetigkeit, welches jede Lücke in der Welt ausschließt. Die Weisheit, sagt Leibniz, verlangt Abwechslung in ihren Erzeugnissen. Immer nur dasselbe zu wiederholen, wie vortrefflich es auch an sich sein möchte, wäre ein Ueberfluß, ein Armuthszeugniß. Die Natur brauchte nicht blos vernünftige Wesen, sondern auch Thiere, Pflanzen, leblose Körper; in diesen unvernünftigen Geschöpfen finden sich Wunder, deren Betrachtung der Vernunft zur Uebung dient. Was sollte ein vernünftiges Wesen thun, wenn es keine unvernünftigen, an was sollte es denken, wenn es keine Natur und keine Sinnenwelt gäbe? Die Tugend ist ja wohl die edelste Eigenschaft geschaffener Wesen, aber nicht die einzige; die andern Vorzüge der Geschöpfe sind gleichfalls ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens[2]). Oder wenn wir diesen Gedanken in der strengeren Form der leibnizischen Begriffe ausdrücken wollen: jedes Einzelwesen muß sich von allen andern unterscheiden; es kann sich aber von ihnen nur durch den Grad der Deutlichkeit unterscheiden, mit der es den gemeinsamen Inhalt des Vorstellens aller Monaden, das Universum, sich vorstellt; es muß daher ebensoviele verschiedene Grade der Vollkommenheit geben, als es Monaden giebt: das Einzeldasein läßt sich ohne zahllose Stufenunterschiede der Vollkommenheit, und ebendamit ohne zahllose Unvollkommenheiten, nicht denken[3]). Wollte sich endlich irgend ein Einzelner darüber beschweren, daß ihm in dieser Stufenreihe gerade diese Stelle angewiesen sei und nicht eine

1) Theod. c. 20. 30. 124 vgl. deutsche Schriften von Guhrauer I, 411.

2) Theod. 124; vgl. was S. 107 f. über die Stufenreihe des Seins und ihre Lückenlosigkeit angeführt ist.

3) Vgl. S. 90 ff. 102 f. 107.

beſſere, ſo antwortet ihm Leibniz das gleiche, was in der Folge Schleiermacher in der Vertheidigung ſeiner Prädeſtinationslehre wiederholt hat: wenn die andern an unſerer Stelle wären, wären ſie dann nicht eben das, was wir jetzt wir nennen? Es erſcheint ihm daher vollkommen unnütz, zu fragen, warum Gott dem einen mehr Vollkommenheit verliehen habe als dem andern: wenn es umgekehrt wäre, hätte ſich im Ergebniß nicht das geringſte geändert [1]).

Durch dieſe Erwägungen iſt nun im Grunde bereits auch über die anderen Arten des Uebels entſchieden. Wenn die Vollkommenheit ungleich vertheilt iſt, wird auch das Gefühl der Vollkommenheit, oder die Glückſeligkeit, ungleich vertheilt ſein müſſen; wenn die Einzelnen in Bezug auf die Deutlichkeit ihres Vorſtellens die verſchiedenſten Stufen einnehmen, wird auch in Bezug auf die Vernunftmäßigkeit ihres Handelns kein geringerer Unterſchied zwiſchen ihnen Platz greifen. Indeſſen hat es der Philoſoph nicht unterlaſſen, die Frage über das phyſiſche und moraliſche Uebel auch im beſondern eingehend zu erörtern. In Betreff des erſteren konnte ihm nun die Aufgabe der Theodicee nicht allzu ſchwer werden. „Der Zweck der Welt, ſagt der Gegner, iſt die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen; wie verträgt ſich damit das Unglück und das Elend, in das ſie bald ohne ihre Schuld bald durch dieſelbe gerathen?“ Aber woher wiſſen wir, antwortet Leibniz, daß jenes der Zweck der Welt iſt? Die vernünftigen Weſen ſind zwar der edelſte Theil, aber doch immer nur ein Theil der Welt; ihre Glückſeligkeit wird unter den Abſichten, welche Gott bei der Weltſchöpfung gehabt hat, zwar eine hervorragende Stelle einnehmen, aber dieſe Abſichten werden ſich nicht auf ſie beſchränken; der letzte Weltzweck kann nur in der Vollkommenheit des Ganzen geſucht, der Werth der Einzelnen muß daher nach ihrer Bedeutung für das Ganze bemeſſen werden, die Ordnung und Schönheit des Ganzen darf den Anſprüchen, welche ein Theil, und wäre es auch der werthvollſte, erhebt, nicht geopfert werden. Und war es denn überhaupt möglich, den vernünftigen Weſen nur lauteres Glück, ohne jede Beimiſchung von Schmerz, zu gewähren? Gott hätte dieß vielleicht thun können, wenn er nur Geiſter, und keine materielle Welt, hätte ſchaffen wollen. Aber gerade dieſe Bedingung war unerfüllbar. Sollte eine Verbindung zwiſchen den Geiſtern, eine Ordnung

1) O. P. 539, 123. 670.

und ein Zusammenhang der Einzelwesen, mit Einem Wort eine Welt sein, so mußte es auch eine Körperwelt und ihre Bewegung, eine Natur geben (die Materie ist ja „das Band der Monaden"). Konnte nicht jedes Vernunftwesen Gott sein, so mußten verworrene Vorstellungen in ihnen sein. Mit dem verworrenen Vorstellen ist aber die Sinnlichkeit, die Materie, gegeben, und so verschieden die Geister in Betreff der Deutlichkeit und Vollkommenheit ihres Vorstellens sind, so verschieden müssen auch ihre Leiber sein[1]). Haben wir aber einen Leib, so müssen wir auch die ihm entsprechenden Vorstellungen und Empfindungen haben, und ist unser Leib ein unvollkommener, so werden diese Empfindungen nicht blos Empfindungen der Vollkommenheit sein können, es müssen auch Gefühle der Unlust und des Schmerzes darunter sein. Das physische Uebel ist also mit Einem Wort eine unvermeidliche Folge von der Beschränktheit der Einzelwesen und von den Bedingungen, an welche der Zusammenhang des Weltganzen geknüpft ist; und ebenso ist jedem Einzelnen das Maß der Uebel, welche ihn treffen, durch seine Stellung in jenem Zusammenhang bestimmt: „wenn es Uebel giebt, muß es auch Personen geben, welche von diesen Uebeln betroffen werden;" können wir uns beschweren, daß gerade wir diese Personen sind? wenn es andere wären, so müßte dieß ja den gleichen Anstoß geben[2]). Weiß sich aber der Leser hiebei nicht zu beruhigen, so giebt ihm Leibniz zu bedenken, daß die Masse der Uebel überhaupt nicht so groß sei, wie die Schwarzsichtigkeit der Menschen sie sich vorstelle, daß sie vielmehr nicht allein im Weltganzen im Vergleich mit der des Guten verschwindend klein sei, sondern auch das menschliche Leben viel mehr erfreuliches als schmerzliches mit sich bringe[3]); daß die körperlichen Leiden sich durch Vernunft und Standhaftigkeit überwinden lassen (Theod. c. 255 ff.); daß alles, was uns als ein Uebel erscheint, entweder bei der Verfolgung eines überwiegenden Guts sich ergebe, und nur zugleich mit diesem beseitigt werden könnte, oder an sich selbst das Mittel zur Herbeiführung eines größeren Guts oder zur Verhinderung eines größeren Uebels sei[4]). Unter den letzteren Gesichtspunkt stellt Leibniz unter anderem diejenigen Uebel, welche als eine Strafe der Sünde zu betrachten sind; ebenso aber

1) Theod. c. 113—120. 124 u. oben S. 96 ff.
2) Theod. c. 123.
3) Theod. c. 15. 123. 251. 260. 262 f. O. P. 625 u. ö.
4) Theod. c. 23. 123. 239 u. ö. s. o. 136, 1.

auch den umgekehrten Fall, daß es dem Guten schlecht und dem Schlechten gut geht, denn er ist überzeugt, daß die Leiden der Frommen und Tugendhaften schließlich zu ihrem Heil dienen, die Gottlosen aber die Strafe, wenigstens im Jenseits, jedenfalls ereile, wenn sie nicht die Frist, die ihnen gewährt ist, zur Besserung benützen[1]). Alles dieß stimmt mit den Voraussetzungen seines Systems vollkommen überein.

Weit größere Schwierigkeiten erwachsen für ihn aus demselben bei der Betrachtung des moralischen Uebels, des Bösen. Einem Determinismus, wie der seinige, steht hier, wenn er durchaus folgerichtig verfahren will, nur Ein Weg offen: das Böse muß ebenso, wie jede andere Unvollkommenheit, für naturnothwendig erklärt, es muß gezeigt werden, daß endliche Vernunftwesen ohne ein theilweises Zurückbleiben ihres Willens hinter der sittlichen Anforderung, und ebendamit auch ohne einen theilweisen Widerstreit gegen dieselbe, nicht gedacht werden können; es müssen auch die Handlungen und die Charaktere aller Einzelnen, und mögen sie noch so ruchlos und verkehrt sein, als die nothwendige Folge natürlicher Ursachen, als etwas unter den Bedingungen des menschlichen Daseins unvermeidliches, an dieser bestimmten Stelle des geschichtlichen Zusammenhangs naturgemäßes, begriffen werden; es muß endlich nachgewiesen werden, daß es dieselben Ursachen und Gesetze sind, auf welchen die Möglichkeit des sittlich Guten und die Nothwendigkeit des Bösen beruht, daß eine Welt, in der dieses nicht wäre, auch jenes entbehren müßte. Es müssen mit Einem Wort die sittlichen Fehler der Menschen aus dem gleichen Gesichtspunkt betrachtet werden, unter den der Naturforscher eine Krankheit oder Mißgeburt stellt: nicht als etwas abnormes, sondern als etwas normales, als Erscheinungen, welche den sittlichen Lebensgesetzen zwar scheinbar widerstreiten, in Wahrheit jedoch gerade aus diesen Gesetzen, bei richtiger Auffassung derselben, unter gewissen in der Natur der Dinge begründeten Bedingungen, sich ergeben. Und Leibniz hat sich auch dieser Consequenz keineswegs entzogen. Das Böse, sagt er, besteht seinem eigentlichen Wesen nach in einem Mangel, einer Privation: eine Handlung ist böse, wiefern sie unvollkommen ist, wiefern sie hinter der sittlichen Aufgabe zurückbleibt, wiefern es unserem Vorstellen an Deutlichkeit, unserem Wollen an kräftiger Selbstbestimmung fehlt. Wo dieß der Fall ist, entstehen nothwendig Irrthümer und Fehler;

1) A. a. O. c. 23. 16 f. 122. O. P. 149 unt.

an die Stelle der deutlichen Vorstellungen treten verworrene, an die Stelle der richtigen Beweggründe verkehrte. Diese Unvollkommenheit unseres Verhaltens ist aber eine Folge von der natürlichen Beschränktheit der Geschöpfe. Ein geschaffenes Wesen kann nicht vollkommen sein; was keiner Beschränkung unterworfen wäre, das wäre ein Gott. Während daher alles, was von positiver Realität, oder von Vollkommenheit, in den Geschöpfen und ihrem Thun ist, aus Gott stammt, so ist es zugleich durch die Natur des Geschöpfs gefordert, es ist eine von dem Begriff desselben, so wie dieser in dem Gebiete der ewigen Wahrheiten oder dem göttlichen Verstande enthalten ist, unzertrennliche Folge, daß diese seine Vollkommenheit nur eine beschränkte sein kann; und wenn der Philosoph hieraus zunächst nur die allgemeine metaphysische Nothwendigkeit, oder wie er sagt, die Möglichkeit des Bösen ableitet, so fügt er doch sofort bei: das an sich blos mögliche, und insofern zufällige Böse gehe vermöge der Harmonie der Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, weil es zu der besten Weltordnung gehöre und einen Theil derselben ausmache[1]). Weit entfernt daher, das Böse für etwas zu halten, was schlechthin nicht sein sollte, und gegen den Willen Gottes in die Welt eingedrungen sei, erklärt er vielmehr ausdrücklich, es sei nicht blos als eine unvermeidliche Bedingung der besten Welt in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen, sondern es diene demselben auch positiv als ein Mittel, um die Gesammtsumme des Guten zu vermehren, indem aus dem Bösen überwiegendes Gutes hervorgehe, wie aus der Sünde Adams die Erlösung durch Christus, und aus dem Frevel des Sextus Tarquinius die Begründung des römischen Freistaats[2]). Aber doch trägt Leibniz Bedenken, sich dieser Richtung ganz zu überlassen. Was ihn daran hindert, sind, wie mir scheint, weniger die allgemein philosophischen Gründe, welche sich jedem Determinismus entgegenstellen lassen (mit diesen glaubt er sich ja, wie S. 119 gezeigt wurde, hinreichend abgefunden zu haben), als gewisse theologische Voraussetzungen. Soll das Böse wirklich in einer besten Welt Raum finden und als Theil des göttlichen Weltplans begriffen werden, so darf es immer nur als Bedingung und Rückseite eines überwiegenden Guten in der Welt sein, aber nicht zu einem selbständigen Dasein, und noch weniger zu einem

1) O. P. 658, 69 f. Theod. c. 20. 30. 124. 155. 377 f. 388.
2) Theod. 10. 21. 25. 158 f. 413 ff. O. P. 633, 11. 658, 66 f.

Daſein von endloſer Dauer gelangen; es muß nicht nur die Geſammtſumme des Guten um ſo viel größer ſein, als die des Schlechten, daß ſich zwiſchen beiden das denkbar günſtigſte Verhältniß ergiebt, ſondern es muß auch in jedem einzelnen Theile der Welt und jedem einzelnen Weſen das Böſe nur als ein verſchwindendes Moment, als eine im Lauf ſeiner Entwicklung zu überwindende, oder wenigſtens ſtufenweiſe zu vermindernde Unvollkommenheit geſetzt ſein. Ja es iſt dieß ſchon aus logiſchen Gründen nicht anders denkbar. Denn wenn das Böſe, wie Leibniz will, nur in einem Mangel, in der Beſchränktheit der ſittlichen Kraft und Einſicht beſteht, ſo liegt am Tage, daß ein Weſen, welches blos böſe und daher für immer böſe wäre, entweder ein Weſen ohne alle Realität, alſo ein Nichts, oder wenigſtens ein Weſen ohne alle ſittlichen Anlagen und Eigenſchaften, ein keiner moraliſchen Beurtheilung unterliegendes, der Schlechtigkeit und der Tugend gleich unfähiges Weſen ſein müßte. Es iſt daher ganz in der Ordnung, wenn ein Schleiermacher, deſſen Determiniſmus im übrigen mit dem leibniziſchen die größte Aehnlichkeit hat, nicht allein von Dämonen, welche durchaus und für immer böſe geworden ſeien, nichts hören will, ſondern auch der kirchlichen Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde entgegentritt, und die Frage nach der Vorherbeſtimmung zu Seligkeit und Verdammniß dahin entſcheidet: es gebe in der göttlichen Weltordnung überhaupt keine Verworfenen, ſondern nur Erwählte, der Gegenſatz der Erwählten und Verworfenen ſei darauf zurückzuführen, daß die einen früher, die anderen ſpäter zum Heil gelangen, den einen ein höherer den andern ein geringerer Grad von Seligkeit beſtimmt ſei; es gebe, m. a. W., wohl verſchiedene Grade, Arten und Entwicklungsformen der ſittlichen Vollkommenheit, aber es könne kein ſeiner Natur nach der Sittlichkeit fähiges Weſen geben, welches alle ſittliche Vollkommenheit und die mit ihr verbundene Seligkeit ganz und für immer verloren hätte. Leibniz kann ſich zu dieſen Folgeſätzen ſeines Syſtems nicht entſchließen. Er ſpricht mit der kirchlichen Dogmatik von einer ewigen Verdammniß, welcher nicht allein die Teufel, ſondern auch ein Theil der Menſchheit anheimfalle, deſſen Umfang er allerdings möglichſt zu beſchränken bemüht iſt; er ſucht die endloſe Dauer derſelben durch die Annahme zu rechtfertigen, daß die Verdammten in alle Ewigkeit in ihrer Bosheit und Gottloſigkeit beharren; und er iſt weit entfernt, damit nur das ſagen zu wollen, was Leſſing ſeine eſoteriſche Lehre über dieſen Punkt nennt,

daß nämlich die moralische Nachwirkung, und insofern auch die Strafe jeder Sünde sich auf das ganze künftige Leben des Sünders erstrecke [1]). Er eignet sich ferner die kirchliche Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde gleichfalls an, und vertheidigt sie — mit keinen sehr überzeugenden Gründen — gegen Bayle's schneidende Kritik [2]); so daß demnach in allen denen, welche nicht in der Folge dem Verderben wieder entrissen werden, durch die That der Stammeltern ein Hang zur Sünde begründet wird, der ihre ewige Verdammniß herbeiführt. Daß die Vollkommenheit der besten Welt eine solche unüberwindliche Schlechtigkeit und ewige Unseligkeit zahlloser Einzelwesen fordern, daß sie durch den göttlichen Rathschluß nicht etwa nur zu einem geringeren Grade der Vollkommenheit und Glückseligkeit, sondern geradehin zur Sünde und Verdammniß unabänderlich verurtheilt sein sollten, ist nicht glaublich, und auch Leibniz weiß hiefür keinen irgend haltbaren Grund anzugeben; und so sieht er sich denn schließlich doch wieder genöthigt, an die Stelle einer wirksamen Vorherbestimmung eine bloße Zulassung des Bösen zu setzen, wie sie eigentlich in seinem System keinen Raum findet, und im Zusammenhang damit die Unterscheidung zwischen dem sog. „vorhergehenden", auf das Heil aller Menschen gerichteten, und dem „nachfolgenden", die Verdammniß der Mehrzahl mit einschließenden Willen Gottes und einige verwandte dogmatische Bestimmungen sich anzueignen, deren ursprünglichen Sinn er immer erst umdeuten muß, um von ihnen Gebrauch machen zu können [3]).

Sehen wir aber den Philosophen hier selbst vor den zunächst liegenden Folgerungen aus seinem System wieder zurückweichen, so können wir noch weniger erwarten, daß er sich zu solchen entschließen werde, die wesentlichen Voraussetzungen desselben widerstreiten würden. Es wäre an sich nicht allzu schwer, dem leibnizischen, wie jedem theologischen Determinismus nachzuweisen, daß er bei folgerichtiger Entwicklung über den theistischen Standpunkt seines Urhebers hinausführe und uns nöthige, in Gott nicht blos den Schöpfer, sondern auch die Substanz

---

1) Theod. 266 ff. 283. 19. 133. 156. O. P. 657, f. 490, 39 vgl. Lessing' Leibn. von den ewigen Strafen (Werke herausg. v. Lachm. IX, 146 ff.)

2) Theod. 86 ff. 112. 159 ff. O. P. 658, 75 ff. 488, 32 ff.

3) Theod. c. 22 ff. 120. 158. 165 f. 239. 277 ff. O. P. 655, 36 f. 657, 66. 662, 123. 134 u. o.

aller endlichen Wesen zu erkennen. Denn wenn diesen allen alle ihre Thätigkeiten ohne Ausnahme durch den schöpferischen Akt Gottes, der sie in ihrer Eigenthümlichkeit hervorbrachte, von Anfang an unabänderlich vorgezeichnet sind, so sind jene Thätigkeiten in Wahrheit nur ein Erzeugniß der göttlichen Schöpferthätigkeit; diese ist es, welche sich in ihnen fortsetzt und zur Erscheinung bringt, an der sie ihren Bestand haben, ohne deren fortwirkende Kraft sie nicht möglich wären; und wenn nun gerade bei Leibniz das Sein eines Dinges von seiner Thätigkeit gar nicht getrennt werden kann, wenn jedes ursprüngliche Wesen gerade in seinem System wirkende Kraft ist, und sonst nichts, so folgt hieraus sofort, daß die endlichen Wesen alles, was von Sein in ihnen ist, der in ihnen wirkenden Kraft Gottes verdanken, daß das Sein derselben von ihr getragen ist, daß sie an ihr ihre Substanz haben. Leibniz selbst kommt auch dieser Folgerung nahe genug. Jener alte Satz, daß die göttliche Welterhaltung nichts anderes sei, als eine fortwährende Schöpfung, ist ihm sehr geläufig. Die Dinge sagt er, fließen unabläßig aus ihrem Urquell aus, sie werden beständig von Gott hervorgebracht, denn es läßt sich nicht absehen, weßhalb der gestrige Zustand der Welt mehr auf ihn zurückzuführen sein sollte, als der heutige. Die göttliche Welterhaltung, erklärt er, besteht in dem fortwährenden unmittelbaren göttlichen Einfluß, welchen die Abhängigkeit der Geschöpfe fordert, sie ist eine fortgesetzte Schöpfung. Das Geschöpf hängt immer von der göttlichen Wirksamkeit ab, ebensosehr nachdem es angefangen hat zu sein, wie im Anfang seines Seins; wenn Gott aufhörte, zu wirken, müßte es aufhören zu sein. Gott ist die einzige ursprüngliche einfache Substanz, deren Erzeugnisse alle Monaden sind; sie entstehen, so zu sagen, von einem Moment zum andern durch fortwährende Ausstrahlungen (fulgurations) der Gottheit[1]). Hiemit sind in der That für die Behauptung, daß alle Dinge nur an der Gottheit ihre Substanz haben, die nächsten Prämissen gegeben; und daß Leibniz (O. P. 615) jenes unausgesetzte Hervorgehen der Dinge aus der Gottheit nicht als eine nothwendige Emanation, sondern als eine freie, durch den göttlichen Willen vermittelte Produktion betrachtet wissen will, macht in dieser Beziehung keinen Unterschied. Nichtsdestoweniger würden wir zu weit

1) O. P. 148. 511, 27. 615, 385. 708, 47. vgl. 54, 189. 377. 716, 9. 722. 749, 5. 8. 753, 16.

gehen, wenn wir dem Philosophen jene Behauptung selbst zuschreiben, und demnach seinen Determinismus nur für eine andere Form des Spinozismus erklären wollten. Er selbst hält ebenso an der Ueberweltlichkeit, wie an der Innerweltlichkeit Gottes fest[1]); er erklärt sich auf's entschiedenste gegen die Annahme einer Weltseele, eines allgemeinen Geistes, und ganz besonders gegen die Substanz Spinoza's (vgl. S. 83 f.), und daß auch sein System ihm diese Annahmen verbietet, und ihm den Glauben an einen persönlichen, von der Gesammtheit der endlichen Wesen substantiell verschiedenen Welturheber zum unabweislichen Bedürfniß macht, ist schon früher (S. 126 f.) gezeigt worden. Finden sich daher in seiner Lehre auch wieder andere Bestimmungen, welche sich hiemit nicht recht vertragen, so kann man nur sagen, Leibniz habe die verschiedenen Bestandtheile derselben in diesem Falle nicht vollkommen mit einander vermittelt und in Uebereinstimmung gebracht, aber man darf nicht den einen von diesen Bestandtheilen deßhalb läugnen, weil sich Folgerungen aus ihm ableiten lassen, die denen widerstreiten, welche sich aus dem andern ergeben würden.

9. Die Religion.

Die Ueberzeugungen, welche so eben dargelegt wurden, bilden nun auch den wesentlichen Inhalt der Religion. Die Religion selbst jedoch ist nicht blos eine theoretische Ueberzeugung, ein Dogma; ihr eigentliches Wesen besteht vielmehr nach Leibniz in einem praktischen Verhalten, das aber allerdings nur unter bestimmten theoretischen Voraussetzungen möglich ist. Die Religion ist mit Einem Wort ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes als die Liebe zu Gott. Wenn die Liebe überhaupt Freude an fremder Vollkommenheit ist, so kann es nichts geben, was unserer Liebe so werth wäre, wie die Gottheit. Alles, was von Vollkommenheit in uns ist, finden wir in ihr ohne Schranken: die Macht, das Wissen, die Güte; alles, was von Vollkommenheit in der Welt ist, hat in ihr sein Urbild: sie ist ganz Ordnung, ganz Ebenmaß, sie ist die Urheberin der allgemeinen Harmonie, der Urquell aller Schönheit; sie ist das vollkommenste und darum das liebenswürdigste Wesen. In dieser Liebe zu Gott besteht die wahre Frömmigkeit und Glückseligkeit. Um aber die göttliche Vollkommenheit zu lieben, müssen wir sie kennen, und je deutlicher wir sie erkennen, um so reiner und kräftiger wird

1) Vgl. O. P. 571, 217. 749, 10. 753, 15 u. oben S. 126 f.

unsere Liebe zu Gott sein; wie ja überhaupt nach Leibniz der Wille unserem Verstand folgt, die Freiheit und Richtigkeit unseres Wollens mit der Deutlichkeit unserer Begriffe gleichen Schritt hält. Wo andererseits jene Vollkommenheit wirklich geliebt wird, da entsteht nothwendig die Freude am Guten, welche die festeste Stütze der Tugend ist; denn man kann Gott nicht lieben, ohne seinen Willen zu thun, man kann die Ehre Gottes nicht fördern, ohne das allgemeine Beste zu fördern, das mit ihr zusammenfällt. Wer von dem Gefühl der göttlichen Vollkommenheit durchdrungen ist, der ist voll Ergebung in den göttlichen Willen; aber er fühlt sich auch verpflichtet, seinerseits diesen Willen zu erfüllen, das Gute nicht blos zu thun, sondern es auch anspruchslos und demüthig zu thun; er ist strenge gegen sich selbst und nachsichtig gegen andere; er betrübt sich nur über seine Fehler, und läßt sich durch keinen Mißerfolg und keinen Undank der Menschen vom Wohlthun abhalten und in seiner inneren Zufriedenheit irre machen. Die Frömmigkeit ist Klarheit des Geistes und Reinheit des Willens, sie ist jene „aufgeklärte Liebe", die nicht blos erwärmt, sondern auch erleuchtet, oder wie Leibniz mit zwei Worten sagt, sie ist Aufklärung und Tugend. Alles andere dagegen hat einen Werth nur wenn und wiefern es diesem allein wesentlichen dient. Näher handelt es sich hiebei um zweierlei, um die Kultusformen und die Glaubensbekenntnisse. „Die wahre Frömmigkeit besteht in den Ueberzeugungen und der Handlungsweise; die Formen der Andacht ahmen sie in beiden Beziehungen nach. Die Cärimonien entsprechen den tugendhaften Handlungen, die Glaubensformeln sind gleichsam Schattenbilder der Wahrheit, welche dem reinen Licht mehr oder weniger nahe kommen. Alle diese Formen wären zu loben, wenn sie geeignet wären, das auszudrücken und zu verwirklichen, was sie nachahmen; wenn die religiösen Cärimonien und die Kirchengesetze immer dazu dienten, uns vor Lastern zu bewahren und an das Gute zu gewöhnen; ebenso wären die Glaubensformeln erträglich (passables), wenn sie nur solches enthielten, was mit der heilbringenden Wahrheit übereinstimmt, gesetzt auch, dieselbe sei nicht vollständig darin enthalten. Aber es geschieht nur zu oft, daß die Frömmigkeit durch äußere Formen erstickt und das göttliche Licht von den Meinungen der Menschen verdunkelt wird" [1]). Das Wesen der Religion liegt demnach für unsern

1) O. P. 468 f. (Vorwort zur Theodicee). 718, 18. 790. Deutsche Schriften von Guhrauer I, 413. II, 435 ff. S. auch oben, S. 76. 84 f. 121 f.

Philosophen ursprünglich in der Liebe zu Gott; aber die unentbehrliche Bedingung derselben sind richtige Begriffe von der Gottheit, ihre unerläßliche und allein adäquate Erscheinung ist die Liebe zu den Mitmenschen. Mit der ersten von diesen Bestimmungen knüpft er an die mystische Theologie an; und er hat sich auch ausdrücklich das, was sie vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes im Gemüth und der Hingebung an Gott sagt, in einer merkwürdigen Abhandlung [1]) angeeignet. Wir werden aber freilich diese Aeußerungen nur dann richtig auffassen, wenn wir unter dem „inneren Licht" in seinem Sinn das gleiche verstehen, was sonst das natürliche Licht oder die Vernunft genannt wird; alles weitere ohnedem liegt durchaus in der Richtung der Aufklärungsperiode, welche Leibniz für Deutschland eröffnet. Die Liebe zu Gott entspringt aus richtigen Begriffen, und sie bewährt sich in gemeinnützigem Handeln. Aufklärung und Tugend sind die Merkmale der wahren Religion. Das Hauptgewicht fällt aber auch schon bei Leibniz auf das praktische Verhalten. Ob der Mensch bei Gott in Gnade sei, sagt er, das hänge mehr von der Liebe ab, als vom Glauben, wofern man nicht den Begriff des Glaubens so fasse, daß er die Liebe schon in sich schließe; abgesehen davon sei er nur als Mittel nothwendig; ein Glaubensirrthum mache vielleicht nur deßhalb verdammlich, weil er die Liebe verletze [2]). So haben wir ja auch bereits (S. 123) gesehen, daß ihm die höchste Stufe der Sittlichkeit mit der Frömmigkeit zusammenfällt. Auch hierin schließt sich die spätere deutsche Aufklärung an ihn an, wie er selbst sich an einen Herbert von Cherbury, Spinoza und Pufendorf anschließt.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun Leibniz weder der äußeren Religionsübung noch den Unterscheidungslehren der religiösen Partheien den gleichen Werth beilegen, welchen seine Zeit ihnen beizulegen gewohnt war. Was er von den gottesdienstlichen Formen und Gebräuchen hielt, haben wir so eben gehört. Von ihm selbst war es bekannt, daß er an dem öffentlichen Gottesdienst fast gar keinen Antheil nahm, und in vielen Jahren weder eine Kirche besucht noch das Abendmahl genossen hatte [3]); nicht weil er gleichgültig gegen die Religion oder mit seiner Kirche zerfallen war, sondern weil er für seine Person dieser äußeren

1) Von der Theologia mystica. D. Schr. I, 410 ff.
2) Brief v. J. 1680 bei Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst I, 277.
3) Vgl. Guhrauer, Leibn. L. II, 191 f. Rommel a. a. O. II, 107.

Kartenmittel nicht bedurfte, und in ſeiner eigenen wiſſenſchaftlichen Arbeit eine größere Förderung und Befriedigung fand, als in en Abhandlungen und polemiſchen Ergüſſen, in denen utheriſche Predigt zu beſtehen pflegte. Auf die gleiche ber auch, wie ebenfalls ſchon gezeigt iſt, die Formeln . Sie alle ſind ihm nur mehr oder weniger unvoll- che, die religiöſe Wahrheit darzuſtellen; die Unterſchiede, chen ihnen finden, ſind deßhalb etwas verhältnißmäßig gegen die Grundwahrheiten, in deren Anerkennung ſie men. Dieß gilt natürlich um ſo unbedingter, je weiter nkeit zwiſchen zwei Confeſſionen ſich erſtreckt. Wenn ſich ihrem Glauben ſo nahe ſtehen, wie die lutheriſche und ſo iſt, wie Leibniz glaubt, kein Grund abzuſehen, weß- nicht vereinigen könnten. Wie er daher ſchon in ſeiner p e n e r nahe befreundet geweſen war [1]), deſſen Pietiſmus der Orthodoxie darauf ausgieng, Lutheraner und Calvini- jer Bethätigung der chriſtlichen Frömmigkeit zu verbinden, uch noch den fünfzigjährigen lebhaft an den Verhandlungen elche zwiſchen Preußen und Hannover geführt wurden, ſſe des deutſchen Proteſtantiſmus und des preußiſchen nion der beiden evangeliſchen Hauptkirchen zu Stande zu m ſelbſt lag dieſer Gedanke um ſo näher, da er zwar und Bekenntniß Lutheraner, aber durch ſeinen Deter- reformirten Prädeſtinationslehre befreundet war. Auch es Katholiciſmus und Proteſtantiſmus erſchien ihm jedoch berwindlich. Stand er auch ſeiner Geiſtesart und ſeiner ach entſchieden auf proteſtantiſcher Seite, ſo war er doch nzigſten Jahre in ſo vielfache und für ihn ſelbſt ſo fol- ndungen mit katholiſchen Fürſten, Staatsmännern und nmen, er hatte auch in der katholiſchen Kirche einen ſol- von Wiſſenſchaft und Bildung, von ächter Frömmigkeit, t und Humanität entdeckt, daß die dogmatiſchen Unter- en Confeſſionen in ſeinen Augen im Vergleich mit dem lichen und menſchlichen, in dem ſie übereinſtimmten, von n Gewicht waren. Fand er im Proteſtantiſmus die Frei-

[1]) Rommel a. a. O. I, 277.
re darüber bei K. Fiſcher, Geſch. d. n. Phil. II, 259 ff.

heit der eigenen Ueberzeugung, der sittlichen und religiöse
mung, so war doch theils auch diese wenigstens im n
Gebiete so wenig auf die protestantischen Länder beschr
katholische Frankreich dem protestantischen Deutschland
hunderts an wirklich freiem Denken weit überlegen wa
dem, was die protestantische Kirche in dieser Beziehung
auf katholischer Seite die Idee der Kirche als der E
Menschheit umfassenden Gemeinschaft gegenüber, welche f
sellen Geist des Philosophen einen unwiderstehlichen Re
wenn die römische Kirche freilich diese Einheit nur in
Form ihrer eigenen Weltherrschaft verwirklicht sehen woll
ein Leibniz Idealist genug, um zu glauben, sie könnte sic
Anschauungen bequemen und auf dem Boden gegenseit
nisse zu einem Frieden mit dem Protestantismus die Ha
cher es beiden Theilen erlaubte, innerhalb gewisser weith
Grenzen unter Bewahrung ihrer Eigenthümlichkeit in kir
schaft zu treten. Es war daher doch nicht blos Gefäll
Wünsche seiner Landesfürsten, sondern vor allem der
und harmonische Zug seiner eigenen Natur, welcher ihn
zu einer Schrift veranlaßte, die einer Verständigung zu
schiedenen christlichen Kirchen zum Ausgangspunkt dien
welcher ihn später, in seinem kräftigsten Mannesalter
Jahre lang Zeit und Mühe an Verhandlungen über die
gung der Protestanten und Katholiken verschwenden lie
sichtslosigkeit ihm bei einer nüchternen Beurtheilung de
vorne herein hätte klar sein müssen [1]).

Müssen wir ihm aber auch hierin eine falsche Be
thatsächlichen Verhältnisse schuldgeben, so werden wir d
sätze, von denen er bei seinen Bestrebungen geleitet wurd
punkte, nach denen er den Werth der Glaubens- und de
bemaß, nicht blos an sich selbst gutheißen, sondern auch
richtige Ergebniß eines Systems erkennen müssen, we
darauf ausgeht, uns in unseren Ueberzeugungen und ur
auf den festen Grund der Vernunftwahrheit zu stellen, u
gemeingültiges nichts anzuerkennen, was sich nicht alle

1) Die Geschichte derselben bei K. Fischer S. 228 ff.

chende Gründe beweisen und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben läßt. Und wir werden es nur loben können, wenn er sich nicht darauf beschränkt, innerhalb der christlichen Kirche unter den confessionellen Gegensätzen den gemeinsamen religiösen Gehalt aufzusuchen, sondern dasselbe Verfahren auch auf die außerchristlichen Religionen anwendet. Denn so wenig er den herkömmlichen Vorstellungen vom Heidenthum, wornach es sich zum Judenthum und Christenthum einfach verhielte, wie die falsche Religion zur wahren, direkt entgegentritt, so ist er doch geneigt, auch den Heiden, wenn sie dieß ohne ihre Schuld sind, in der einen oder der andern Weise den Weg zur Seligkeit zu eröffnen, weil zur Erlangung der göttlichen Gnade nichts weiteres nöthig sein könne, als ein reiner und ernstlicher Wille; und wenn er die Hebräer bewundert, weil sie sich durch ihren Monotheismus aufgeklärter gezeigt haben, als alle anderen Völker, so vergißt er doch nicht, beizufügen: „Die Weisen anderer Nationen haben darüber vielleicht oft das gleiche gesagt, aber sie haben nicht das Glück gehabt, ausreichende Anerkennung zu finden und ihre Lehre zum Gesetz erhoben zu sehen." Andererseits ist er unbefangen genug, um einzuräumen, daß die alttestamentlichen Schriften von der Unsterblichkeit der Seele nichts lehren; und wo er von den Vorzügen der christlichen Religion spricht, hebt er als die Hauptsache das hervor, daß durch sie nicht allein der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch reinere Vorstellungen über die Größe und die Güte Gottes allgemein verbreitet wurden, daß die natürliche Theologie zur öffentlichen Geltung gebracht, „die Religion der Weisen zur Volksreligion wurde". Diese Wahrheiten der natürlichen Religion hat aber auch der Muhamedanismus nicht geläugnet; er hat vielmehr das Verdienst, daß er denselben bei Völkern Eingang verschafft hat, zu denen das Christenthum nicht gedrungen war; so daß demnach Leibniz in demselben weit weniger einen Gegner, als nur eine andere, immerhin unvollkommenere, Form des wahren Glaubens zu sehen weiß [1]). Wir werden später finden, wie Lessing diese Gedanken weiter verfolgt und ausgeführt hat.

Wie verhalten sich nun aber zu dieser natürlichen Religion, welche den wesentlichen Inhalt aller Theologie ausmacht, die positiven Lehren, die das Christenthum zu ihr hinzugefügt hat? Spätere Anhänger der leibnizischen Philosophie wußten beide nicht selten, nach dem Vorgang

1) O. P. 405 f. 410. 468 f.

der englischen Deisten, nur in ein ausschließendes Verhältniß zu setzen: neben der natürlichen Religion sollte die positive entbehrlich, und in vielen ihrer Bestandtheile sogar geradezu mit ihr unverträglich sein. Leibniz selbst ist nicht dieser Meinung; wie er ja überhaupt eine vermittelnde Natur, und zum voraus geneigt war, in fremden Ansichten, zumal in solchen, die ihre Bedeutung durch alten Bestand und weitgreifende Wirkung beurkundet hatten, das vernunftgemäße und mit seiner eigenen Ueberzeugung stimmende als die Hauptsache, die Abweichungen von derselben als etwas untergeordnetes zu betrachten. Im christlichen Glauben großgenährt, durch ein tiefes gemüthliches Bedürfniß mit ihm verwachsen, hat er an seiner Wahrheit nie gezweifelt; weiß er andererseits ebensowenig an der Zuverläßigkeit unseres Denkens zu zweifeln, so kann er nur schließen, daß eben beide vollständig übereinstimmen, der christliche Glaube durchaus vernunftgemäß sei. In dieser Ueberzeugung sehen wir ihn schon in Mainz die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und dem Gottmenschen durch „neue logische Erfindungen" gegen die Einwürfe der Socinianer vertheidigen [1]). Ebenso hat er in der Folge den Sündenfall, die Erbsünde und die Ewigkeit der Höllenstrafen in Schutz genommen (s. o. S. 142 f.); er redet von übernatürlichen Gnadenwirkungen [2]), so wenig auch das System der prästabilirten Harmonie Vorgängen in der Seele Raum läßt, die nicht von Anfang an in ihr angelegt und das natürliche Ergebniß ihrer inneren Entwicklung sind; er tritt als Verfechter der lutherischen Abendmahlslehre auf (O. P. 411. 484, 18 f.), hat dabei aber auch die Gefälligkeit, dem Jesuiten Des Bosses zu zeigen, wie ein Katholik die Transsubstantiation aus den Voraussetzungen der Monadenlehre rechtfertigen könnte [3]); wie er denn schon 1671 sich dem katholischen Herzog Johann Friedrich durch die Versicherung empfohlen hatte, daß er Mittel gefunden habe, wenigstens die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, und selbst der Transsubstantiation, philosophisch zu erweisen [4]). Er äußert überhaupt nicht allein nirgends einen Zweifel an der Wahrheit der kirch-

1) In der Abhandlung gegen Wissowatius (Opp. ed. Dut. I, 10 ff.), welche Lessing (IX, 255 ff. Lachm.) nebst der Schrift des letzteren eingehend besprochen hat; vgl. die Remarques sur le livre d'un Antitrinitarien (b. Dutens I, 24 f.) u. O. P. 486, 22.

2) Z. B. O. P. 404. 406. 410.

3) O. P. 680. 686. 689. 729. 463.

4) Bei Klopp I, 3, 259 f.

lichen Lehre, sondern er zeigt sich bei jeder Gelegenheit bemüht, Einwürfe gegen sie zu widerlegen und ihre Uebereinstimmung mit der wahren Philosophie in's Licht zu stellen.

Zu einer grundsätzlichen Erörterung des Verhältnisses von Religion und Philosophie wurde Leibniz durch Bayle's Behauptungen über diesen Gegenstand (s. o. S. 57) veranlaßt. Die Ansichten der beiden Männer standen sich hier diametral entgegen. Der Glaube und die Vernunft, hatte Bayle behauptet, die Offenbarung und die Philosophie sind unvereinbar; wir haben nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, aber wir können nicht beide zugleich haben: wer an einem runden Tisch sitzen will, der darf sich keinen viereckigen machen lassen, wer ein glaubiger Christ sein will, der muß auf den Gebrauch seiner Vernunft verzichten. Der Glaube und die Vernunft, entgegnet ihm Leibniz, müssen übereinstimmen; es kann nicht in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch ist, es ist unmöglich zu glauben, was man als widervernünftig erkannt hat. „Glaube oder Vernunft" ist das Losungswort des einen; „Glaube und Vernunft" das des andern. Der Vertheidigung seines Standpunkts hat Leibniz, neben manchen anderweitigen Aeußerungen, die Abhandlung „von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft" (O. P. 479 ff.) gewidmet, welche er der Theodicee vorangestellt hat. Näher handelt es sich hiebei um das Verhältniß des Uebervernünftigen und Widervernünftigen. Der christliche, wie jeder Offenbarungsglaube, enthält Bestimmungen, auf welche die menschliche Vernunft, wie man voraussetzt, durch sich selbst nicht hätte kommen können, und die sie nicht vollständig zu begreifen vermag; und er muß solche Bestimmungen enthalten, wenn die Offenbarung einen ausreichenden Zweck haben, und die geoffenbarte Lehre nicht in den Verdacht kommen soll, ein bloßes Erzeugniß des menschlichen Geistes zu sein. Wollte man aber andererseits annehmen, daß diese Bestimmungen nicht blos über die Vernunft hinausgehen, sondern ihr auch widerstreiten, so würde man einen vernunftmäßigen Glauben an dieselben unmöglich machen; es bliebe daher nur das Dilemma: entweder um des Glaubens willen auf die Vernunft, oder um der Vernunft willen auf den Glauben zu verzichten. Daß wirklich nichts anderes übrig bleibe, hatte Bayle behauptet, und eben dieß ist es, was Leibniz bestreitet. Wie daher jener alle Anstrengungen macht, um die Identität des Uebervernünftigen mit dem Widervernünftigen zu beweisen, so erwächst diesem die Aufgabe, zu

zeigen, daß eine Lehre oder eine Erzählung unsere Vernunft übersteigen könne, ohne ihr darum zu widersprechen. Leibniz unterzieht sich dieser Aufgabe. Ein Uebervernünftiges will er nicht läugnen, aber ein Widervernünftiges kann er nicht zugeben. Ein widervernünftiger Satz ist ein solcher, dessen Falschheit sich erweisen läßt. Aber den Beweisen, sagt Leibniz, muß man immer nachgeben; wenn einem Satz Beweise entgegenstehen, die in allgemeinen Vernunftwahrheiten oder unbestreitbaren Thatsachen begründet sind, so ist seine Falschheit erwiesen, und dann ist es unmöglich, ihn zu glauben. So wenig eine Philosophie zuläßig ist, die sich mit der Religion nicht versöhnen läßt, ebenso wenig kann eine Religion wahr sein, die andern erwiesenen Wahrheiten widerstreitet. „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen, erklärt er, ist in meinen Augen ein fast sicheres Merkmal, entweder eines Eigensinns, der an Schwärmerei grenzt, oder was noch schlimmer ist, der Heuchelei“ [1]). Soll sich der Offenbarungsglaube rechtfertigen lassen, so muß gezeigt werden, daß er zwar über die Vernunft hinausgehe, aber doch zugleich durchaus vernunftgemäß sei. Jenes wird der Fall sein, wenn sich sein Inhalt durch Vernunftgründe nicht beweisen läßt, dieses, wenn er sich durch solche Gründe nicht widerlegen läßt. Jeder Beweis durch Vernunftgründe besteht aber nach Leibniz darin, daß etwas als nothwendig, jede Widerlegung durch solche Gründe darin, daß es als unmöglich nachgewiesen wird; und als nothwendig erkennen wir das, was in allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten entweder unmittelbar enthalten ist, oder sich als Folgerung aus ihnen ergiebt, als unmöglich das, was solchen Wahrheiten entweder unmittelbar oder in seinen Folgesätzen widerspricht. Die übervernünftigen Glaubenslehren müssen demnach zwischen dem Nothwendigen und dem Unmöglichen in der Mitte liegen, sie müssen sich aus nothwendigen Wahrheiten weder ableiten, noch durch sie widerlegen lassen: das Gebiet, auf das sie sich allein beziehen können, ist das der thatsächlichen Wirklichkeit. Eine Thatsache geht nun über unsere Vernunft hinaus, wenn sie keine natürliche Erklärung zuläßt; solche Thatsachen aber nennen wir Wunder. Die Frage nach dem Uebervernünftigen in unserem Glauben fällt daher für Leibniz mit der Frage nach dem Wunder zusammen: übervernünftige Glaubenslehren sind möglich, wenn Wunder möglich sind. Daß

1) O. P. 487, 25. 480, 3. 486, 23. 496, 61. 404. Leibniz b. Rommel a. a. O. II, 54.

nun das letztere der Fall sei, dieß zu beweisen bietet unserem Philosophen, wie er glaubt, die früher (S. 114. 129 f.) besprochene Unterscheidung der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit, das Mittel. Neben den ewigen Wahrheiten, sagt er, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt, giebt es auch andere, die man positive nennen kann: die Gesetze, welche Gott der Natur gegeben hat, und das, was von ihnen abhängt. Diese Wahrheiten beruhen nicht auf einer geometrischen Nothwendigkeit, sondern auf der freien Wahl Gottes; und wenn die letztere allerdings gleichfalls ihre Gründe haben muß, so sind dieß doch nur moralische oder Zweckmäßigkeitsgründe: Gott hat für den Naturlauf diejenigen Gesetze gegeben, welche mit dem Weltzweck am besten übereinstimmten, die größte Vollkommenheit der Welt herbeiführten. Die physische Nothwendigkeit beruht daher auf der moralischen, die Geltung der Naturgesetze ist nur eine bedingte: sie sind nicht an und für sich nothwendig, sondern nur als Mittel für den göttlichen Weltzweck von Gott gewollt. Ebendeßhalb ist aber Gott auch nicht schlechthin an sie gebunden; er kann vielmehr von ihnen dispensiren, wenn sein Weltplan dieß erfordert, er kann durch ein Wunder Erfolge herbeiführen, welche sich aus der Natur der Dinge als solcher nicht ergeben würden; und es ist dieß, beim Lichte betrachtet, nicht eine Verletzung der Naturordnung, sondern nur das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere, der moralischen in die physische, des Reichs der Gnade in das Reich der Natur [1]). Solche Erfolge können wir wohl als Thatsachen erfahren und bis zu einem gewissen Grade verstehen (apprendre), aber wir können sie nicht begreifen (comprendre), sie nicht vollständig aus ihren Gründen erklären, wir können einsehen, daß sie sind, und was sie sind, aber nicht wie und warum sie sind [2]); wie ja überhaupt die aprioriſche Kenntniß der zufälligen Wahrheiten nach Leibniz ein Vorrecht der Gottheit ist (s. o. S. 114). Auch sie sind aber in die allgemeine Weltordnung mit aufgenommen, sie bilden von Anfang an einen Theil des göttlichen Weltplans, und sind in der ganzen Verkettung der Dinge präformirt; wie in der Natur Mechanismus und Teleologie, wirkende und Endursachen übereinstimmen (s. o. S. 102 f.), so stimmt auch das Reich der Natur mit dem der Gnade, die physische

1) O. P. 480, 2 f. 485, 19. 403. 405.
2) O. P. 402. 480, 5. 494, 54 ff. 496, 63 ff. 568, 207.

mit der moralischen Welt überein, oder wie man auch sagen kann, Gott als der Baumeister der Weltmaschine stimmt mit sich selbst als dem Beherrscher des Geisterreichs überein, und so kommt es, daß die Absichten der Gnade durch den Naturlauf selbst erfüllt werden, daß z. B. die Erde durch natürliche Ursachen in dem Augenblick zerstört wird, welchen Gott für das Weltgericht bestimmt hat[1]).

Diese Theorie hat unter den protestantischen Theologen vielen Beifall gefunden, und namhafte Gelehrte haben ihr noch in unserer Zeit die besten von ihren Gründen entnommen. Aber gegen ihre wissenschaftliche Haltbarkeit läßt sich vieles einwenden. Zunächst hat sie, so wie Leibniz sie ausgeführt hat, eine auffallende Lücke. Wollte man dem Philosophen auch alle seine Sätze zugeben, so wäre damit doch erst die Möglichkeit wunderbarer, und deßhalb für die menschliche Vernunft unerklärlicher, Thatsachen dargethan. Nun geht aber nicht der ganze Inhalt der positiv christlichen Lehren unter diesem Begriff auf. Schon bei solchen Lehren, wie die über die Menschwerdung Gottes, die Sünde, die Versöhnung, das Weltgericht u. s. w. handelt es sich nicht blos um Thatsachen; keinenfalls aber ist der Glaube an die Dreieinigkeit, in welcher die kirchliche Dogmatik jederzeit das Geheimniß aller Geheimnisse gesehen hat, eine bloße Aussage über eine Thatsache. Hier geriethen wir daher in das Dilemma, daß dieses Dogma sich entweder, wenn es etwas im Wesen Gottes begründetes, also eine ewige und nothwendige Wahrheit aussagt, aus dem Begriff Gottes müßte ableiten lassen, und dann wäre es nichts übervernünftiges, kein Glaubensgeheimniß; oder daß es, wenn es keine ewige und nothwendige Wahrheit, sondern nur ein thatsächliches Verhältniß darstellt, sich auch nicht auf das göttliche Wesen, sondern nur auf die Form der göttlichen Offenbarung beziehen könnte. Soll ferner die leibnizische Theorie auf eine gegebene Religion, wie die christliche, angewandt werden, so müßte man zeigen, daß ihre übervernünftigen Lehren und ihre wunderbaren Erzählungen ihrem Inhalt nach der Vernunft nicht widersprechen, und ihrem Ursprung nach von Gott herrühren. Wenn das erste nicht bewiesen wird, können wir sie nicht glauben, wenn das zweite nicht bewiesen wird, haben wir keinen hinreichenden Grund sie zu glauben. Dieß giebt nun Leibniz auch zu: was der Vernunft widerstreitet, erklärt er (s. o. S. 153), das

1) O. P. 518, 54. 520, 62. 568. 206 f. 712, 87 f.

zu glauben sei unmöglich; und den zweiten Punkt betreffend, verlangt er, daß die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden zuerst bewiesen, daß, so zu sagen, ihr Bestallungspatent untersucht werde, ehe man sich ihrer Auktorität unterwerfe[1]). Aber daß Leibniz die Vernunftmäßigkeit der Dogmen wirklich dargethan habe, deren Rechtfertigung er versucht (s. o. S. 151), wird niemand behaupten können, der es mit den Beweisen genau nimmt, und dem Apologeten nicht erlaubt, den dogmatischen Bestimmungen, die er zu vertreten versprochen hat, etwas anderes zu unterschieben. Was andererseits den Beweis für den göttlichen Ursprung der biblischen Schriften betrifft, so hat nicht blos die spätere Geschichte der Theologie gezeigt, wie wenig er sich in dem Sinne, um den es sich hier handelt, in wissenschaftlich genügender Weise führen läßt; sondern auch unser Philosoph selbst sieht sich genöthigt, sich von den geschichtlichen und den Vernunftbeweisen auf jene „göttliche Beglaubigung" zurückzuziehen, welche in einer unmittelbaren inneren Gnadenwirkung bestehen soll, und deßhalb von den Theologen das Zeugniß des heiligen Geistes genannt wird[2]). Wer sich aber auf dieses Zeugniß beruft, der erklärt ebendamit alle anderen Gründe für unzureichend. Eine wissenschaftliche Beweisführung für die Thatsächlichkeit eines Wunders ist einfach deßhalb unmöglich, weil die Annahme desselben sich immer nur auf die Glaubwürdigkeit des Wunderberichts gründen kann, die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses aber sich nur nach der Analogie der sonstigen Erfahrung beurtheilen läßt, und daher Vorgänge, welche aller Analogie der Erfahrung widerstreiten, sie mögen bezeugt sein, wie sie wollen, niemals die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben können. Aber auch an sich selbst, und ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Anwendbarkeit, leidet die leibnizische Theorie an einem unverkennbaren Widerspruch. Das Uebervernünftige in unserem Glauben soll sich auf die übernatürlichen Vorgänge oder die Wunder beziehen; damit aber diese Wunder der Vernunft und den Naturgesetzen nicht widerstreiten, sollen sie in einer moralischen Nothwendigkeit begründet und von Anfang an in den Weltplan und den Naturzusammenhang mit aufgenommen sein. Wie reimt sich dieses zusammen? Wenn die Wunder nothwendig sind, so sind sie nicht zufällig, und daß diese Nothwendigkeit

---

1) O. P. 488, 29. 402 vgl. Pichler, Theol. d. Leibn. I, 224.
2) O. P. 404. 388, 29. Bei Rommel a. a. O. II, 54.

nur eine moralische sein soll, macht in diesem Fall, wie schon früher gezeigt wurde (S. 129 f.), keinen Unterschied. Wenn sie von Anfang an im Weltplan vorgesehen sind, so sind sie Erfolge, die in der Welt, so wie sie nun einmal ist, an diesem Orte eintreten mußten; sie sind durch den ganzen Weltlauf vorbereitet, sind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz festgeschlossenen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen darstellt, sie haben ihren hinreichenden Grund in allem vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzusammenhang begründet, im Weltlauf präformirt ist, das ist kein Wunder, sondern ein Naturereigniß, es kann nicht aus dem Eingreifen einer außerweltlichen Ursache in den Naturlauf, sondern nur aus den natürlichen Ursachen und ihren Gesetzen erklärt werden. Leibniz selbst giebt dieß hinsichtlich derjenigen Wunder zu, welche Gott durch Vermittlung von Engeln oder ähnlichen Wesen bewirke: diese Wesen, sagt er, handeln dabei nach den Gesetzen ihrer Natur, mögen daher auch die Erfolge, die sie hervorbringen, uns wunderbar erscheinen, so seien sie doch in Wahrheit natürliche Vorgänge. Wunder im strengen Sinn seien nur die, welche das Vermögen der geschaffenen Wesen schlechthin übersteigen, wie die Schöpfung oder die Menschwerdung[1]). Können aber solche Vorgänge in einem System Raum finden, dessen erster Grundsatz es ist, daß alles seinen zureichenden Grund habe müsse? einem Systeme, welches die Welt nur als ein vollkommen zusammenhängendes Ganzes zu begreifen weiß, in dem (wie Leibniz O. P. 579 selbst sagt) jeder Eingriff an Einem Punkte den Gang aller seiner Theile verändern müßte? Wenn daher spätere Anhänger der leibnizischen Philosophie die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarungen, wunderbarer Ereignisse, übervernünftiger Glaubenslehren bestritten, so haben sie damit nur die Folgerungen gezogen, denen sich Leibniz selbst freilich auf's lebhafteste, und gewiß mit persönlicher Ueberzeugung, widersetzt hat, die sich aber aus seinen eigenen Voraussetzungen unweigerlich ergeben.

Für die Ausbreitung und die geschichtliche Wirkung der leibnizischen Philosophie war aber gerade diese Zurückhaltung, die Bereitwilligkeit, mit der sich ihr Urheber den theologischen Ueberzeugungen anbequemte, die Behutsamkeit, mit der er jeden offenen Zusammenstoß mit denselben

1) O. P. 579, 249. 568, 207. 480, 3. 758, 44. 776, 112.

vermied, von unverkennbarem Vortheil. Wenn man sieht, mit welchem Mißtrauen sie dennoch von der großen Mehrzahl der Theologen betrachtet wurde, so wird man sich sagen müssen, daß sie bei einer entschiedeneren Durchführung ihrer Grundsätze in Gefahr stand, das Schicksal des Spinozismus zu theilen, dessen wissenschaftliche Bedeutung hauptsächlich deßhalb ein Jahrhundert lang von den meisten verkannt wurde, weil sein theologischer Charakter ein unüberwindliches Vorurtheil gegen ihn erregt hatte. Auch Leibniz fand aber seine Zeitgenossen, wie sich dieß nicht anders erwarten ließ, nicht für alle Bestandtheile seines Systems gleich empfänglich. Während verhältnißmäßig nur wenige in die spekulativen Grundlagen desselben tiefer eingiengen, wirkte es dagegen im weitesten Kreise durch die allgemeinen Gedanken, von denen es geleitet wird. Die Monadenlehre zählte nicht viele Anhänger; aber die Forderung einer rationalen Wissenschaft, das Streben nach deutlichen Begriffen, nach einer zusammenhängenden und widerspruchslosen Erkenntniß, nach durchgängiger Einsicht in die Gründe der Dinge, die Idee der allgemeinen Vervollkommnung und Glückseligkeit, der Glaube an eine zweckmäßige Welteinrichtung, an die Harmonie alles Seins, an eine beste Welt, an eine alles bestimmende und in allem durch vernünftiges Denken nachweisbare göttliche Weisheit — diese und die verwandten Gedanken sind es, durch welche Leibniz die umfassendste Wirkung geübt hat und der Vater der deutschen Aufklärung geworden ist.

10. Zeitgenossen von Leibniz: Tschirnhausen und Thomasius.

In dieser aufklärenden Richtung begegnen sich mit Leibniz zwei Männer, welche ihm auch äußerlich nahe stehen: Tschirnhausen und der jüngere Thomasius. An philosophischer Größe kann ihm freilich keiner von beiden entfernt gleichgestellt werden; aber doch haben sie auf ihre Zeit einen bedeutenden Einfluß gehabt, und diejenige Entwicklung des deutschen Geisteslebens, deren größter Vertreter Leibniz ist, erheblich gefördert.

Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhausen (1651 in der Lausitz geboren und 1708 gestorben) war zuerst in Leyden, wo er studirte, in die cartesianische Philosophie eingeführt worden, dann mit Spinoza in einen sehr fruchtbaren persönlichen und wissenschaftlichen Verkehr gekommen; in Paris lernte er Leibniz kennen, mit dem er bis zu seinem Tode in freundschaftlicher Verbindung blieb. Doch schließt er sich an die beiden ersteren noch unmittelbarer an, als an ihn. Seine

„Geistesheilkunde" (Medicina mentis) v. J. 1687 will eine allgemeine Anleitung zum wissenschaftlichen Erkennen, eine allgemeine Methodologie sein; sie will die Kunst der wissenschaftlichen Entdeckung, die ars inveniendi, darstellen, durch welche die Erkenntniß der Dinge von der bloßen Kenntniß der Worte, die philosophia realis von der verbalis sich unterscheidet, und sie will uns dadurch befähigen, die Wahrheit auf allen Gebieten an's Licht zu bringen [1]). Bei der Behandlung dieser Aufgabe ist nun für Tschirnhausen theils der Vorgang der obengenannten Philosophen theils das Verfahren der Wissenschaften maßgebend, denen er selbst sich mit dem bedeutendsten Erfolge gewidmet hatte, und die auch auf jene den größten Einfluß ausgeübt hatten, der Mathematik und der Physik. Alles unser Wissen beginnt, wie er glaubt, mit der Erfahrung; und zwar ist es näher (wie im Anschluß an Descartes ausgeführt wird) unsere innere Erfahrung, als die allgemeinste und keinem Irrthum unterworfene, von der wir hier ausgehen müssen. Diese liefert uns nun vier Grundthatsachen: 1. daß wir uns verschiedener Dinge bewußt sind; 2. daß uns das eine angenehm das andere unangenehm ist; 3. daß wir das eine begreifen oder denken, das andere nicht denken können; 4. daß wir durch unsere Sinne, unsere Einbildungskraft und unsere Empfindung Bilder von äußeren Gegenständen erhalten. Der ersten von diesen Thatsachen verdanken wir den Begriff des Geistes, der zweiten den des Willens, der dritten den des Verstandes, der vierten den der Einbildungskraft und des Körpers. Die erste ist die Grundlage aller Erkenntniß überhaupt, die zweite der Moral, die dritte der Vernunftwissenschaft, die vierte der Erfahrungswissenschaft. Von diesen Erfahrungen muß man aber zu Begriffen fortgehen, und alles aus Begriffen auf apriorischem Weg ableiten, zugleich aber auch durch gesicherte Erfahrungen bewähren [2]); so daß die Hauptaufgabe der Wissenschaft doch in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, in der Deduktion, gesucht wird. Die erste Bedingung derselben sind daher richtige Begriffe. Die Wissenschaft besteht nicht aus Perceptionen, oder Wahrnehmungen, iondern aus Conceptionen, aus Begriffen, sie ist nicht Sache der Einbildungskraft, sondern des Denkens, des Verstandes [3]).

---

1) Vgl. Praef. S. 22 f. 29. 289 f. (der Ausgabe von 1695) u. ö.

2) Praef. und S. 290 ff.

3) Man vgl. über diesen Unterschied, in dessen Auffassung sich Tsch. zunächst an Spinoza anschließt, S. 43. 46. 79 f. 165. Zur Einbildungskraft (imaginatid) rechnet

Die Angemessenheit an unsern Verstand ist das Merkmal der Wahrheit: wahr ist, was sich begreifen läßt, falsch, was sich nicht begreifen läßt; und da sich nun der Verstand eben nur hierüber ausspricht, so sind seine Aussagen immer wahr; nur die Einbildungskraft ist es, welche uns zu Irrthümern verleitet, indem sie uns solches, was an sich selbst verschieden ist, als dasselbe erscheinen läßt (S. 35. 52. 165). Handelt es sich aber in der Philosophie um eine Wissenschaft aus Begriffen, so ergiebt sich als die einzige für sie passende Methode, wie Tschirnhausen glaubt, die mathematisch-demonstrative; und er verweist hiefür ausdrücklich auf die Erfolge, welche Descartes und seine Nachfolger diesem Verfahren zu verdanken gehabt haben, namentlich aber (allerdings ohne den verrufenen Atheisten zu nennen) auf den Vorgang Spinoza's; nur daß diese Männer, wie er glaubt, ihre Entdeckungen durch genauere Darlegung ihrer Methode allgemein zugänglich zu machen versäumt haben [1]). Er seinerseits betrachtet als das wesentliche derselben den geordneten Fortgang von Definitionen zu Axiomen und weiter zu Theoremen. Die Definitionen sollen die Entstehung der Dinge aus ihren Ursachen angeben; um sie zu erhalten, müssen wir uns den Inhalt unserer Vorstellungen von den Dingen, sowohl hinsichtlich ihres gemeinsamen Wesens als hinsichtlich ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeiten, vollständig vergegenwärtigen und damit so lange fortfahren, bis die Eigenschaften jeder Gattung allseitig bestimmt sind; wir müssen sodann die so gefundenen Gattungsbegriffe in ihre allgemeinsten Elemente, sowohl die unveränderlichen als die veränderlichen, zerlegen, alle möglichen Combinationen dieser Elemente vollziehen, und mittelst derselben die ersten Begriffe bilden; wir müssen endlich diese Begriffe, vom einfacheren zum zusammengesetzten fortschreitend, entwickeln, bis die Progression der ganzen Reihe festgestellt ist, und uns durch Deductio ad absurdum der Vollständigkeit und Richtigkeit unserer Begriffsbestimmungen versichern (S. 66 ff.). Aus der Betrachtung der Verhältnisse, welche zwischen den sämmtlichen Elementen jeder Definition stattfinden, ergeben sich die Axiome; aus der Verbindung verschiedener Definitionen die Theoreme; in den Definitionen, Axiomen und Theoremen liegt auch das Mittel zur Lösung der Probleme (S. 117 ff.). Es ist also überhaupt das mathematische Verfahren, wel-

---

er hier die sinnliche Wahrnehmung (sentire), die Phantasiebilder (imaginari im engern Sinn) und die sinnlichen Gefühle (die passiones, das percipere s. affici).

1) Praef. S. 158. 183 vgl. 129.

ches Tschirnhausen für alle Wissenschaften verlangt; und giebt er auch zu, daß die Synthese, die Ableitung des Bedingten aus seinen Bedingungen, für sich allein nicht genüge, daß zu derselben die Analyse hinzukommen müsse, welche nicht blos zeige, wie sich jede Wahrheit beweisen, sondern auch, wie sie sich von Anfang an finden lasse (S. 127 f.), so hat er doch auch hiebei eben nur die mathematische Analyse im Auge. Er räumt wohl ein, daß unsere Ueberzeugungen mit der Erfahrung übereinstimmen müssen, er beruft sich nicht selten zum Beweis einer Annahme auf die Erfahrung, auf das Zeugniß der Sinne; aber er giebt nirgends eine Anleitung zur methodischen Ableitung wissenschaftlicher Sätze aus der Erfahrung, eine Theorie der Induktion; er verlangt „eine Wissenschaft des Universums, welche nach genauer mathematischer Methode a priori bewiesen, und durch unbestreitbare Erfahrungen a posteriori bestätigt wird“ (S. 280); so daß die Erfahrungswissenschaft zwar nicht ausgeschlossen, aber die unterscheidende Form des wissenschaftlichen Verfahrens doch immer in der mathematischen Deduktion gesucht wird.

Mittelst dieser Methode ein ausgeführtes philosophisches System zu entwerfen, ist Tschirnhausen nicht gelungen: er starb, ehe er die Physik vollendet hatte, welche den zweiten Theil seiner Medicina mentis bilden sollte. Seine Ansicht der Dinge läßt sich daher nur aus zerstreuten gelegenheitlichen Aeußerungen abnehmen. Er führt den ganzen Inhalt unserer Vorstellungen auf drei Klassen zurück: das sinnlich Wahrnehmbare (sensibilia, imaginabilia), die Verstandesdinge (rationalia) oder die Gegenstände, mit denen es die Mathematik zu thun hat, und das Reale oder die Naturdinge. Die ersten Elemente des Sinnlichen sind das Flüssige und das Feste, die des Mathematischen Punkte, gerade und krumme Linien, die des Realen (wie bei Descartes) die Materie und die Bewegung. Die letztere besteht theils in einer Zusammenziehung theils in einer Trennung der Körper, und sie bewirkt in jenem Falle dasjenige, was man Ruhe, in diesem das, was man allein Bewegung zu nennen pflegt (S. 74 f. 88 f.); die Ausdehnung ist nämlich, wie Tschirnhausen im Widerspruch gegen den sonst sosehr von ihm bewunderten Descartes bemerkt (S. 180), eine Folge der Bewegung, und eine Materie, welche durchaus in Ruhe wäre, giebt es überhaupt nicht. Indessen hat jene Dreitheilung doch nur eine relative Geltung: an sich selbst sind die Naturdinge das einzige Reale, und wenn wir von ihnen das

Rationale und Imaginable unterscheiden, so bezeichnen wir damit nur die verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen sie sich betrachten lassen, indem man von einem Theil ihrer Eigenschaften abstrahirt. Die Naturwissenschaft, oder die Physik, ist daher die Grundwissenschaft, auf der alle anderen beruhen, und aus der sie sich als Theile oder Anwendungen derselben ableiten lassen; sie ist die wahrhaft göttliche Wissenschaft, welche es mit den unveränderlichen, von Gott stammenden Gesetzen der Welt und mit der Wirksamkeit Gottes in der Welt zu thun hat. Auch die Ethik hat ihren sichersten Grund an der Physik; denn nichts anderes wird uns von der Gewalt der Leidenschaften so gründlich befreien, als die Einsicht, welche wir der Physik verdanken, daß der ganze Reiz der äußeren Dinge nicht auf ihrem wirklichen Wesen, sondern nur auf unseren Sinnen und unserer Einbildungskraft beruht; daß auch die Begierde nach Ruhm eine Thorheit ist, da die Erde und alles Irdische einmal vergehen wird; daß wir in jedem Augenblick ganz und gar von Gott abhängen, ohne dessen fortwährende Mitwirkung uns auch nicht die geringste geistige oder körperliche Thätigkeit möglich wäre. Denn der Wille richtet sich immer auf das, was der Verstand unzweifelhaft als wahr erkennt (S. 280 ff.). In dieser Hochschätzung der Physik und in der Zurückführung der Naturerscheinungen auf Materie und Bewegung läßt sich der Geist des Cartesianismus und Spinozismus nicht verkennen; zugleich spricht sich aber auch eine mittlere Stellung zwischen beiden darin aus, daß Tschirnhausen zwar mit Descartes an der Freiheit des menschlichen Willens (S. 286) und der Annahme einer übervernünftigen Offenbarung (S. 57) festhält, daß er aber doch zugleich mit Spinoza nicht blos den Naturlauf und seine Gesetze, sondern auch die menschlichen Lebensthätigkeiten, unmittelbar von der alles durchdringenden göttlichen Wirksamkeit herleitet.

Mit Tschirnhausen trifft nun Christian Thomasius darin zusammen, daß es ihm gleichfalls vor allem um die Verbesserung des wissenschaftlichen Verfahrens, um den Standpunkt der Aufklärung im allgemeinen zu thun ist; aber die Persönlichkeit und die Geistesart der beiden Männer ist sehr verschieden. Im Gegensatz zu Tschirnhausens vornehmer Haltung macht Thomasius den Eindruck eines unruhigen Neuerers; wenn wir jenen einen philosophirenden Mathematiker nennen können, so ist dieser ein philosophirender Jurist; wenn jener in der wissenschaftlichen Erkenntniß als solcher seine höchste Befriedigung sucht,

ist es diesem durchaus um ihre Anwendung auf's Leben zu thun; wenn Tschirnhausen als Schüler Spinoza's und Wolff's nächster Vorgänger das mathematisch demonstrative Verfahren fordert, so geht Thomasius mehr auf eine Philosophie des gesunden Menschenverstands, auf jene gemeinverständliche, nutzbare, leicht faßliche, allen tieferen Untersuchungen ausweichende Populärphilosophie aus, wie sie in der Zeit nach Wolff zur Herrschaft kam. Den 1. Januar 1655 zu Leipzig geboren, hatte er durch seinen Vater (vgl. S. 35) einen gründlichen philosophischen Unterricht erhalten und sich dann der Rechtswissenschaft gewidmet. Den größten Einfluß auf ihn gewannen Grotius und Pufendorf, und namentlich an den letzteren schloß er sich anfangs ganz an; erst in der Folge fand er auch seine Theorie der Verbesserung bedürftig. Als er sich 1681 in Leipzig habilitirt hatte, zog er bald nicht blos durch sein Talent, sondern auch durch die Kühnheit seines Auftretens die Aufmerksamkeit auf sich; gab aber auch allen, die in Sachen der Wissenschaft, der Universität und der Kirche am alten hiengen, solchen Anstoß, daß er am Ende seinen zahlreichen und mächtigen Gegnern nach mannhaftem Kampfe das Feld räumen mußte. Schon seine juristischen Ansichten fand man bedenklich; neben seiner Vertheidigung Pufendorf's wurden ihm besonders seine Annahmen über die Polygamie (s. u. S. 165) übelgenommen. Als er vollends (seit 1687) das unerhörte begieng, deutsche Vorlesungen zu halten, als er in einer deutschen Monatsschrift die Literatur und die wissenschaftlichen Zustände seiner Zeit der freimüthigsten Besprechung unterwarf, gegen den Schlendrian auf den Universitäten, die Pedanterie und die Geschmacklosigkeit der Gelehrten die beißendsten Ausfälle sich erlaubte, als er in Rechtsgutachten und Vorträgen für die Pietisten aus Spener's Schule Parthei nahm, und aus Anlaß einer fürstlichen Mischehe die Reformirten gegen lutherische Unduldsamkeit vertheidigte, wurde ihm schließlich nicht allein das Lesen und Bücherschreiben verboten, sondern auch ein Haftbefehl gegen ihn erlassen. Die brandenburgische Regierung entschädigte ihn durch eine Anstellung an der Ritterakademie zu Halle, und nachdem hier unter seiner Mitwirkung eine Universität gestiftet war (1694), durch eine juristische Professur. Im Jahr 1710 wurde er Direktor der Universität; er starb 1728.

Thomasius war einer von den angesehensten Universitätslehrern und den einflußreichsten Schriftstellern seiner Zeit; und es begreift sich dieß aus der Unerschrockenheit, mit der er für die religiöse und wissenschaft-

liche Freiheit gegen theologische Bevormundung, für die Vernunft gegen das Herkommen, für das natürliche Recht gegen verjährtes Unrecht in die Schranken trat; aus der Rührigkeit und Beharrlichkeit, mit der er sich Gehör zu verschaffen, der Gewandtheit, mit der er sich auch den Ungelehrten verständlich zu machen wußte, dem derben, mitunter auch wohl platten Witz, mit dem er seine Gegner angriff. Aber er ist weit mehr Aufklärer, als Philosoph; sein Interesse gilt mehr den praktischen Ergebnissen, als der wissenschaftlichen Begründung; seine Stärke liegt weniger in der Neuheit und Tiefe seiner Gedanken, als in der Art, wie er sie an den Mann bringt. Er will sich von Vorurtheilen und Auktoritäten frei machen, will überall selbst sehen und sich seine Ueberzeugung selbst bilden; will alle unnütze Gelehrsamkeit, alle unverstandenen Formeln, alle unnöthigen Umschweife über Bord werfen, allen Spitzfindigkeiten und Streitfragen möglichst aus dem Wege gehen und sich nur an das halten, dessen Wahrheit und dessen Nutzen vor Augen liegt. Daß aber diese dem „gesunden Menschenverstand" einleuchtenden Annahmen gleichfalls erst der wissenschaftlichen Prüfung bedürfen, und daß hiefür die von ihm so geringschätzig behandelten logischen Formen und Subtilitäten von einigem Nutzen sein könnten, kommt ihm nicht in den Sinn. Ebensowenig bemüht er sich um eine durchgängige Uebereinstimmung und systematische Verknüpfung aller seiner Ueberzeugungen. Er verfolgt jede Untersuchung so weit, als ihm dieß für den nächsten praktischen Zweck nöthig zu sein scheint, um eine umfassende philosophische Weltansicht ist es ihm nicht zu thun; und wenn er auch schließlich für die Behandlung der verschiedenen Fragen, die ihn beschäftigten, gewisse gleichartige Gesichtspunkte gewonnen hat, so fehlt ihm doch theils zu einem eigentlichen System immer noch viel, theils hat er auch lange gebraucht, bis er seinen Standpunkt zur Klarheit gebracht hatte. In seinen „Institutionen der göttlichen Jurisprudenz" vom Jahr 1688 [1]) hatte er sich noch fast durchaus an Pufendorf gehalten, dessen schwache Seiten bei ihm sogar noch stärker hervortreten. Er will hier noch alles Recht aus dem Willen des Gesetzgebers herleiten, sei nun dieser ein göttlicher oder ein menschlicher: das höchste praktische Princip soll in der Forderung liegen, dem Befehlenden zu ge-

1) Einen ausführlichen, wenn auch nicht sehr durchsichtigen, Auszug aus dieser Schrift giebt Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprinc. III, 132 ff. Derselbe berichtet über Thomasius' sonstige Schriften.

horchen; das Naturrecht soll nichts anderes sein, als der Wille Gottes, wiefern derselbe durch unsere Vernunft erkannt wird; neben diesem natürlichen Recht soll es aber auch ein auf Offenbarung beruhendes, also positives, und doch zugleich allgemein verbindliches göttliches Gesetz geben (nur auf ein solches gründe sich z. B. das Verbot der Polygamie) [1]), und neben beiden noch besondere, einer bestimmten Religion eigenthümliche göttliche Gesetze, deren Bedeutung um so größer erscheint, da Thomasius glaubt, nur die geoffenbarte Religion mache selig, die natürliche dagegen befördere, selbst wenn sie wahr sei, nur das zeitliche Wohl. Das natürliche Recht wird mit Grotius und Pufendorf auf den Geselligkeitstrieb und das Geselligkeitsbedürfniß begründet; und Thomasius bemüht sich, aus diesem Princip, erkünstelt genug, auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst abzuleiten. Der Einfluß der Theologie auf seine Denkweise wurde seit den letzten Jahren seines leipziger Aufenthalts durch seine Verbindung mit den Pietisten noch verstärkt; und so wenig auch die Natur ihn selbst zum Pietisten bestimmt hatte, so hielt er sich doch längere Zeit zu dieser Parthei, ohne freilich in jeder Beziehung mit ihr zu gehen, oder sich ganz in ihre Denkweise einleben zu können. Seine Ansichten zeigen während dieses Zeitraums eine unklare Mischung von empiristischem Realismus und theologischer Mystik, seine persönliche Haltung einen Wechsel zwischen den frommen Empfindungen und bußfertigen Stimmungen, welche ihm aus der spener'schen Schule entgegenkamen, und zwischen der munteren Laune, der naturwüchsigen Derbheit, der polemischen Leidenschaftlichkeit seines Naturells. Wie leicht in seinem unsystematischen Kopfe die widersprechendsten Dinge neben einander Raum fanden, und wie lange es dauerte, bis er sich der Folgesätze vollständig bewußt wurde, deren Voraussetzungen er längst in der Hand hatte, sieht man auch an der Thatsache, daß er noch in Halle, 1694, gegen eine der Hexerei angeklagte Person auf Folter erkennen wollte, und erst durch seinen Collegen Stryk davon abgebracht wurde; in der Folge wurde er dann aber allerdings der eifrigste und einflußreichste Gegner der Hexenprocesse, wiewohl er weder die Existenz des Teufels noch die Möglichkeit seiner Einwirkung auf die Sinnenwelt bestimmt zu bestreiten gewagt hat. Erst um den Anfang des 18. Jahrhunderts finden wir ihn,

---

1) Später, in seinem Naturrecht III, 2, 34, findet Thomasius, daß dieselbe zwar nicht dem strengen Recht, aber doch der Ehrbarkeit widerstreite.

unter dem Einfluß der Locke'schen Philosophie, entschieden auf dem Stand-
t, welcher durch seine ganze Vergangenheit vorbereitet
sich am klarsten und übersichtlichsten in seinem „Natur-
" [1]) ausspricht.

ndpunkt ist nun im allgemeinen, wie bemerkt, der einer
elche im praktischen Interesse von der Ueberlieferung und
n auf die Vernunft zurückgehen will; wobei aber unter
er Sache nach nichts anderes verstanden wird, als die-
ugungen, welche sich einem jeden auch ohne genauere
Untersuchung ergeben, oder sich ihm wenigstens ohne
bringen lassen. Der letzte Zweck der Philosophie ist nicht
sondern das Wohl der Menschen, und zwar (im Unter-
Theologie) ihr zeitliches Wohl. Diesem Zweck entspricht
sten, wenn sie bei der Darlegung ihrer Lehren nicht allein
jen und metaphysischen Kunstausdrücken möglichst absieht
gemeinverständlichen Darstellung bedient; sondern wenn
upt nichts behauptet, dessen Wahrheit nicht jeder, welcher
Vorurtheilen befangen ist, durch seine gesunde Vernunft
nis) begreifen kann [2]). „Was mit der Vernunft überein-
r, was nicht mit ihr übereinstimmt, ist falsch." Unsere
lt sich aber theils leidend, theils thätig; jenes in der
rnehmung, dieses in den Begriffen. Wir erhalten dem-
eltes Merkmal der Wahrheit: die Uebereinstimmung mit
d die Uebereinstimmung mit den Begriffen, die sich der
stand von den Dingen macht, welche die Sinne ihm dar-
nichtssagende Antwort giebt Thomasius schon in einigen
Schriften [3]) auf die tiefgreifende Frage nach den Be-
Merkmalen einer wahren Erkenntniß, und über diese
t ist er niemals wirklich hinausgekommen. Er will Vorur-
n, den Verstand säubern, sich zu keiner Sekte bekennen,
ahrheit annehmen, wo er sie findet: und er nennt sich
orliebe einen eklektischen Philosophen. Gegen das syllo-
ren der Schule, und gegen alle logischen Formeln und

nta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta u. s. w. 1705.
io in philosophiam aulicam c. 2, 65. Jus nat. proocm. 19. 22.
io in philosophiam aulicam. Einleitung zur Vernunftlehre 1691.

Regeln überhaupt, hegt er eine tiefe und sehr einseitige Geringschätzung. Aber was er selbst an ihre Stelle setzt, läuft nur auf einen Empirismus der schlimmsten Art hinaus: jenen unmethodischen Empirismus, welcher unkritisch gegen sich selbst und schnell fertig mit andern ein Gemenge von ungeprüften Erfahrungen und von vereinzelten Schlüssen aus diesen Erfahrungen unter dem Namen der allgemein anerkannten, durch die gesunde Vernunft verbürgten Wahrheit zum Ausgangspunkt nimmt. Wenn Thomasius nichtsdestoweniger in vielen Beziehungen höchst wohlthätig gewirkt hat, so hat er dieß nicht jener dürftigen und schiefen wissenschaftlichen Grundlegung, sondern seinem praktischen Verstande, seinem frischen Mutterwitz, vor allem aber dem Unabhängigkeitssinn zu verdanken, der ihn überall eine eigene Ueberzeugung suchen ließ, und ihn zur Erschütterung und Zerstörung von Vorurtheilen in hohem Grade befähigte, wenn er auch seinerseits oft für das veraltete, dessen Unhaltbarkeit er erkannt hatte, kein haltbares neues zu bieten wußte.

In seinem „Naturrecht", welches als seine bedeutendste wissenschaftliche Leistung hier etwas eingehender besprochen werden mag, beginnt Thomasius mit einer kurzen Darlegung seiner Ansichten über die Welt und den Menschen. Die Welt, sagt er, besteht theils aus sichtbaren theils aus unsichtbaren Dingen; die sichtbaren nennen wir Körper, die unsichtbaren Kräfte. Nicht jede Kraft hat einen sichtbaren Körper (Th. meint, schon bei Luft, Licht und Aether sei dieß nicht der Fall), aber jeder Körper hat gewisse Kräfte. Dasjenige an den Körpern, was sich durch Gesicht oder Tastsinn wahrnehmen läßt, nennt man ihre Materie, das unsichtbare an ihnen, die Gesammtheit der Kräfte, ihre Natur; die Materie kann jedoch nie ohne die Kräfte existiren, und es kann deßhalb nie die Materie als solche, sondern es können immer nur die Kräfte Gegenstand der Betrachtung für uns sein; was man gewöhnlich Materie nennt, ist nur die allen Körpern zukommende Kraft, von der ihre Sichtbarkeit und Ausdehnung herrührt, die Natur der Körper. Zu den Körpern gehört auch der Mensch; zugleich besitzt er aber viele Kräfte oder Vermögen, welche theils auch bei anderen leblosen oder lebendigen Wesen vorkommen, theils dem Menschen eigenthümlich sind. Die letzteren bilden die menschliche Seele oder den Geist, und sie führen sich auf zwei Grundvermögen zurück, den Verstand und den Willen. Der Sitz des Verstandes ist im Gehirn, der des Willens im Herzen; die Thätigkeit des ersteren besteht im Denken, die des zweiten im Begehren oder der

Liebe. Die Gedanken des Verstandes beziehen sich entweder auf die Körper oder auf die Kräfte; jene nennt man Sinnesempfindungen, diese den Verstand im engeren Sinn oder den reinen Verstand. Die Sinnesempfindungen beziehen sich entweder auf gegenwärtige oder auf abwesende Gegenstände. In jenem Fall haben sie ihren Sitz, ebenso wie die Wahrnehmung unserer eigenen Thätigkeiten, in dem Gemeinsinn; in diesem legen wir sie theils dem Gedächtniß theils der Einbildungskraft bei. Auf die Wahrnehmungen gründet sich die Verstandesthätigkeit im engeren Sinn: wir können nichts denken, und ebensowenig etwas begehren, wovon uns nicht unser Sinn unterrichtet hat, welcher seinerseits (sagt Thom.) seinen Inhalt den äußeren Sinnen verdankt. Was aber den Verstand von der Wahrnehmung unterscheidet, ist dieß, daß er die Kräfte abgesehen von ihrer Verbindung mit den Körpern betrachtet, daß er es (mit andern Worten) mit dem Allgemeinen, aus der Wahrnehmung abstrahirten, zu thun hat. Alles Denken ist entweder ein Fragen, oder ein Bejahen und Verneinen; es ist ferner ein einfaches oder zusammengesetztes; in einem zusammengesetzten Denken, einer Gedankenreihe, besteht das Schließen, in der Ordnung mehrerer Schlüsse die Methode. — Der Wille ist ein Streben im Herzen; als menschlicher Wille unterscheidet er sich von dem thierischen Triebe dadurch, daß er mit Vorstellungen des Verstandes verbunden ist. Nur darf man ihn darum nicht mit dem Verstand verwechseln, uud auch nicht in der Art vom Verstand abhängig machen, als ob er den Aussprüchen desselben immer folgte; Thomasius hält vielmehr diese letztere, von ihm selbst früher getheilte Annahme jetzt für so falsch, daß er umgekehrt behauptet, sobald es sich um unser eigenes Wohl und Wehe handelt, folge unser Verstand unserem Willen, unser Urtheil über Gut und Böse richte sich darnach, ob etwas unserem Willen angenehm oder unangenehm ist. Wie es sich aber hiemit verhält, dieß hängt nicht von unserer Willkühr, sondern theils von der Natur unseres Willens, theils von der Beschaffenheit der Dinge ab, welche ihn erregen: unser Wille ist nicht eine freie, sondern eine mit Nothwendigkeit wirkende Kraft, und auch die moralische Zurechnung besagt nur, daß unsere Handlungen aus unserem Willen hervorgegangen sind, nicht, daß wir anders hätten wollen können. Die natürlichen Neigungen der Menschen sind nun allerdings so verschieden, daß man zweifelhaft sein kann, ob sie alle einer und derselben Species angehören. Aber doch kommen sie auch wieder in gewissen Grundzügen überein.

Alle haben den Wunsch, so lang und so glücklich, wie möglich, zu leben, alle scheuen sich vor dem Tod und dem Schmerz; alle haben das Verlangen nach körperlichen Genüssen; nach Eigenthum, nach Unabhängigkeit, Ehre und Herrschaft über andere. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, daß diese drei Grundtriebe in ihnen auf sehr verschiedene Weise gemischt sind, daß bald der eine bald der andere von denselben die Herrschaft hat, daß sie sich in den Einzelnen auf die mannigfaltigste Weise bekämpfen und unterstützen. Aus dem Verhältniß der Grundtriebe zu den äußeren Einflüssen entstehen die Affekte, oder die leidentlichen Zustände der Seele. Thomasius führt dieselben auf zwei Grundformen zurück: Affekte der Hoffnung und der Furcht, solche, durch welche die Thätigkeit der Grundtriebe erhöht, und solche, durch die sie unterdrückt wird. Er bespricht die verschiedenen Modifikationen dieser Affekte und die hieraus sich ergebenden Erscheinungen des sittlichen Lebens, und er giebt bei dieser Gelegenheit manche Proben von scharfer Beobachtung und Menschenkenntniß. Den Einfluß gewisser Dinge und Menschen auf unsern Willen leitet er mit einer Wendung, deren eben nur ein so ganz auf's handgreifliche gerichtetes Denken fähig war, von ihren „moralischen Ausdünstungen" her, und er denkt hiebei an wirkliche Ausflüsse der Dinge, die unsere Sinne berühren (I, 2, 89).

Alle Menschen sind nun von Natur unweise und thöricht, von Vorurtheilen aller Art erfüllt, von Leidenschaften beherrscht, voll von Widersprüchen in ihrem Thun, in beständigem Streit mit einander. „Der Naturzustand ist daher, strenggenommen, weder ein Kriegs- noch ein Friedensstand, sondern eine verworrene Mischung aus beiden, welche aber doch von jenem mehr an sich hat, als von diesem" (I, 3, 55), und wenn die Menschen ohne eine Norm für ihre Handlungen sich selbst überlassen würden, könnte es nicht fehlen, daß aus dem Widerstreit ihrer Neigungen bald ein Krieg aller gegen alle entstände, der für alle die größten Nachtheile mit sich führte. Die menschliche Gesellschaft bedarf daher einer solchen Norm, und sie erhält dieselbe dadurch, daß diejenigen, welche durch eine glückliche Mischung der drei Grundtriebe dazu geeignet sind, als Lehrer oder Herrscher auftreten. Diese Norm kann im allgemeinen nur in dem Grundsatz liegen, daß man alles thun solle, was den Menschen ein möglichst langes und glückliches Leben verschafft, alles vermeiden, was ihr Leben unglücklich macht und ihren Tod beschleunigt. Ein Leben wird aber um so glückseliger sein, je ehrenvoller,

angenehmer und reicher an Hülfsmitteln es ist; und da nun ein gerechtes, anständiges und ehrbares Leben in allen diesen Beziehungen dem ungerechten, unanständigen und unsittlichen weit überlegen ist, so gehen aus jenem allgemeinen Grundsatz die drei specielleren Grundsätze hervor, in denen sich Thomasius bis zu einem gewissen Grad an Leibniz (s. S. 122) anschließt: gerecht, anständig und ehrbar zu leben. Das Princip der Gerechtigkeit (justum) liegt in der Forderung, keinem anderen das zu thun, wovon wir nicht wünschen, daß andere es uns thun; das der Wohlanständigkeit (decorum) in der Forderung, den andern dasjenige zu thun, wovon wir wünschen, daß sie es uns thun; das der Ehrbarkeit oder Sittlichkeit (honestum) in der Forderung, uns selbst das zu thun, wovon wir wünschen, daß andere es sich selbst thun, was wir an ihnen löblich finden (I, 6). Auf die erste von diesen Forderungen gründet sich das Naturrecht im engeren Sinn, auf die zweite die Politik, auf die dritte die Ethik; die erste bezieht sich auf die Bewahrung des äußeren Friedens vor Störungen, die zweite auf die Förderung desselben durch wohlwollende Handlungen, die dritte auf die Erlangung des inneren Friedens (I, 4, 87 f.). Unsere Pflichten gegen Gott sollen das Naturrecht nur mittelbar angehen, sofern es die Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit fordere, an der äußeren Gottesverehrung, deren die Unweisen nicht entbehren können, sich so zu betheiligen, daß weder dem Atheismus noch dem Aberglauben Vorschub gethan werde; im übrigen sei die Untersuchung dieser Pflichten theils Sache der Theologen, theils handle es sich hier nur um das Verhalten der Staatsgewalt zu der Religion (II, 1). Ebenso soll aber auch das Naturrecht gegen alle Einmischung der Theologie geschützt werden. Das natürliche Recht, sagt Thomasius (I, 5, 29 ff.), wird unabhängig von jeder Auktorität lediglich durch vernünftige Ueberlegung gefunden; da dieses Recht allen in's Herz geschrieben ist, müssen wir es von dem Urheber der Natur ableiten. Alles positive Recht dagegen ist menschliches, d. h. von Menschen verkündetes Recht; ob diese Menschen dazu von Gott unmittelbar beauftragt worden sind, mag die Theologie untersuchen, der Philosophie ist darüber nichts bekannt. Jetzt ist daher von der früheren theologischen Begründung des Rechts nicht mehr die Rede, es wird ganz und gar von den Bedürfnissen der menschlichen Natur hergeleitet, so wie uns diese durch die Erfahrung bekannt ist: das frühere Schwanken zwischen Rationalismus und Mystik hat einem ausgesprochenen Naturalismus Platz gemacht.

Auch in Thomasius' Staatslehre ist ein Grundzug das Bestreben, in dem er sich an Pufendorf anschließt, das Gebiet des Rechts- und Staatslebens von theologischer Bevormundung freizuhalten. Er bestreitet die Annahme, daß die Souveränetät (majestas) den Fürsten von Gott unmittelbar übertragen sei, und führt sie statt dessen nur mittelbar auf ihn zurück, sofern er als Urheber des natürlichen Gesetzes auch die Gründung von Staaten gewollt, oder wenigstens gutgeheißen habe [1]). Er vertheidigt die Freiheit der persönlichen Ueberzeugung und des Bekenntnisses. Er erklärt, daß die Aufgabe des Staates einzig und allein in der Erhaltung des gemeinen Friedens, der äußeren Rechtsordnung bestehe, daß dagegen der Gottesdienst und die Frömmigkeit weder sein Zweck sei, noch ein Mittel zur Regierung der Unterthanen sein dürfe, daß diese ihren Willen in Religionssachen der Obrigkeit weder unterworfen haben noch vernünftigerweise unterwerfen können; und wenn er auch die natürliche Religion zur Seligkeit unzulänglich, die geoffenbarte unentbehrlich findet, will er doch die christliche Kirche von jedem weltlichen Gemeinwesen scharf unterschieden und ihre Aufgabe streng auf die Lehre beschränkt wissen. Atheisten sollen als gemeingefährlich ausgewiesen, aber nicht bestraft werden dürfen [2]). Gerade auf diesem Gebiete hat Thomasius besonders erfolgreich gewirkt und in seinem Theile dazu mitgeholfen, daß das Zeitalter der Aufklärung und der religiösen Duldsamkeit für Deutschland anbrach.

Noch viel umfassender und nachhaltiger war aber der Einfluß, und weit größer die wissenschaftliche Bedeutung eines Mannes, welcher längere Zeit neben Thomasius in Halle als akademischer Lehrer thätig gewesen ist, und welcher von ihm und seiner Schule sehr unfreundlich und geringschätzig behandelt wurde, wiewohl er in seinen letzten Zielen vielfach mit ihnen zusammentraf, Christian Wolff's.

---

1) Jurispr. div. III, 6, 66 ff. J. N. III, 6.

2) Thomasische Gedanken (1724) II, 1 ff. Ausführlichere Mittheilungen über Thomasius' Rechts- und Staatslehre, als hier gegeben werden konnten, findet man bei Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts 188 ff.

II. Wolff.

1. Wolff's Leben; Charakter, Methode und Theile seiner Philosophie.

Christian Wolff [1]) wurde den 24. Januar 1679 in Breslau geboren. Wenn das Studium der Philosophie bei Leibniz und Thomasius mit dem Fachstudium der Rechtswissenschaft in Verbindung gestanden hatte, so verband es sich bei Wolff, wie seitdem bei der Mehrzahl der deutschen Philosophen, mit dem der Theologie. Sein Vater, ein Rothgerber, hatte ihn schon vor seiner Geburt dem Dienst der Kirche gewidmet; als Knabe war er zum Lesen der Bibel und zum regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes angehalten worden, und er hatte auch wirklich ein solches Interesse für theologische Fragen gewonnen, und sich über dieselben noch auf der Schule so sorgfältig unterrichtet, daß er selbst bezeugt, als er 1699 die Universität Jena bezog, habe er in den theologischen Vorlesungen nichts neues gehört. Um so wichtiger wurde für ihn der Unterricht in der Mathematik und den verwandten Fächern, den er hier erhielt. Auch seiner Lehrer in der Philosophie gedenkt er mit Anerkennung; noch mehr hatte er aber in dieser Beziehung Pufendorf's Schriften und vor allem Tschirnhausen's „Geistesheilkunde" zu verdanken. J. J. 1703 habilitirte sich Wolff in Leipzig, und hielt hier einige Jahre mathematische und philosophische Vorlesungen. Durch seine Habilitationsschrift kam er mit Leibniz in Verbindung, an dessen System er sich bald ganz anschloß. Ihm hatte er es auch zu verdanken, daß er 1706, als eben wegen einer Lehrstelle in Giessen Unterhandlungen mit ihm angeknüpft waren, zum Professor in Halle ernannt wurde. Sein Lehrfach war die Mathematik; er dehnte jedoch nach einigen Jahren seine Vorlesungen auf alle Theile der Philosophie aus, und er fand mit denselben solchen Beifall, daß er bald zu den gefeiertsten Universitätslehrern gehörte. Neben dem neuen und für jene Zeit bedeutenden ihres Inhalts empfahlen sie sich auch durch die einfache Natürlichkeit seines freifließenden deutschen Vortrags, die Klarheit und Ordnung seiner Gedanken, die ansprechenden Beispiele und treffenden Bemerkungen, mit denen er sie zu erläutern, die moralische Nutzanwendung, die er ihnen

1) So schreibt er selbst sich in den deutschen Schriften, in den lateinischen nennt er sich Wolfius.

zu geben wußte. Nur um so größeren Kummer verursachten sie aber Wolff's pietistischen Collegen, unter welchen der fromme Francke und der streitfertige Lange obenan standen; und nach mehrjährigen, durch persönliche Empfindlichkeiten und Zerwürfnisse verbitterten Streitigkeiten gelang es Wolff's Gegnern durch sehr unwürdige Mittel, den König Friedrich Wilhelm I. gegen den Philosophen so stark einzunehmen, daß er am 8. November 1723 jenen berüchtigten Kabinetsbefehl erließ, durch den Wolff nicht blos abgesetzt, sondern auch bei Strafe des Stranges aus den königlichen Landen verwiesen wurde [1]). Von mehreren Zufluchtsorten, die sich ihm darboten, wählte er Marburg, wo ihm schon vor seiner Vertreibung aus Halle eine Professur angetragen worden war; und er setzte hier seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit mit dem gewohnten Beifall und mit immer steigendem Ruhm fort, bis ihn 1740 Friedrich d. Gr., ein warmer Bewunderer seiner Lehre und seiner Schriften, unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, in der ehrenvollsten Weise auf den alten Schauplatz seines Wirkens zurückberief. Noch vierzehn Jahre war er in Halle als Lehrer thätig; doch fand er für seine Vorlesungen nicht mehr das gleiche Interesse, wie in seinen jüngeren Jahren. Um so größer war dagegen fortwährend der Erfolg seiner Schriften, und wie wenig es ihm an äußerer Anerkennung gefehlt hat, zeigt neben vielen anderen Auszeichnungen die Erhebung zum Reichsfreiherrn, welche ihm, wie früher Leibniz, zu Theil wurde. Als er den 9. April 1754 starb, war die Herrschaft seines Systems in Deutschland längst entschieden.

Dieses System war nun im wesentlichen kein anderes, als das leibnizische. Wolff war zwar sehr eifersüchtig auf den Ruhm der wissenschaftlichen Selbständigkeit, und äußerte seine Unzufriedenheit, als sein Schüler Bilfinger von leibniz-wolffischer Philosophie sprach. Indessen zeigt der Augenschein, daß er keinen einzigen neuen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung aufgestellt hat: alle Grundgedanken seines Systems sind ihm von Leibniz an die Hand gegeben, und sein eigenes Verdienst besteht nur in der methodischen Entwicklung dieser Gedanken, in ihrer Ausführung zu einem förmlichen Lehrgebäude, in der Vollständigkeit, der Sorgfalt, der Ausdauer, der folgerichtigen Verständigkeit,

1) Das nähere über diese Vorgänge findet sich in meinen Vorträgen und Abhandlungen (Lpz. 1865) S. 108 ff.: „Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie."

mit welcher er die verschiedenen Wissensgebiete bis in's einzelste bearbeitet, den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins mit wohlgeordneten deutlichen Begriffen zu umfassen unternommen hat. Von den Eigenschaften, welche in ihrer harmonischen Vereinigung die wissenschaftliche Größe seines Vorgängers ausgemacht hatten, war ihm nur ein Theil zugefallen: die logische Klarheit des Denkens, der nüchterne mathematische Verstand; die geniale Erfindungskraft eines Leibniz, seine großartige Combinationsgabe, die kühne Idealität seines Geistes war Wolff's phlegmatischerer Natur versagt geblieben. Er war nicht der Mann, um der Philosophie eine neue Bahn zu eröffnen, aber er war in hervorragender Weise befähigt, seine Zeitgenossen auf dem von einem andern entdeckten Wege zu führen, und denselben in geordnetem Fortgang nach allen seinen Verzweigungen auszumessen.

Als Schriftsteller hat Wolff ein großes Verdienst durch die deutsch geschriebenen Lehrbücher, in denen er bis zum Jahr 1726 alle Theile seines Systems dargestellt hat; während er von da an, — seit er sich mit der steigenden Ausbreitung seines Ruhmes immer mehr als einen „Professor der Menschheit" fühlen gelernt hatte, — sich nur noch der lateinischen Sprache bediente, und dieselben Gegenstände, welche er kürzer und bündiger deutsch dargestellt hatte, nun mit einer oft ganz übertriebenen Ausführlichkeit lateinisch bearbeitete. Vergleicht man Wolff's deutsche Schriften mit denen des Thomasius, so zeigt sich ein außerordentlicher Fortschritt in der Behandlung der Sprache. Wolff's Darstellung ist wohlgeordnet, sein Styl ist zwar mit einer gewissen altfränkischen Umständlichkeit behaftet, aber er ist klar, natürlich und für jene Zeit außerordentlich rein. Durch ihn erst hat die deutsche Philosophie, ja die deutsche Wissenschaft überhaupt, sich ihrer Muttersprache mit Freiheit bedienen gelernt. Ihm hat sie namentlich ihre Terminologie, dieses so unentbehrliche Mittel der wissenschaftlichen Mittheilung, zu einem guten Theil zu verdanken. Er hat auch hier, wie in mancher anderen Beziehung, das ausgeführt, wozu Leibniz den Anstoß gegeben hatte.

Der leitende Gedanke von Wolff's philosophischer Thätigkeit ist jene Aufklärung des Verstandes, welche schon Leibniz für die Grundbedingung alles wissenschaftlichen und praktischen Fortschritts erklärt hatte. Als die Triebfeder seiner Arbeiten bezeichnet er selbst in der Vorrede zu seiner deutschen Metaphysik die Liebe zum menschlichen Geschlechte, welche ihn von Jugend auf habe wünschen lassen, wenn es bei ihm stände, alle

glückselig zu machen. Dazu ist aber, wie er glaubt, nichts so nöthig, als die Erkenntniß der Wahrheit, und zu dieser ist nichts so nöthig, als deutliche Begriffe und gründliche Beweise. Wolff war noch auf der Schule durch seinen Lehrer, den Pastor Neumann, in Descartes' mathematisch-demonstrative Methode eingeführt worden, und er hatte schon damals den Plan gefaßt, die theologischen Lehrsätze durch unwidersprechliche Beweise zu mathematischer Gewißheit zu bringen. Denselben Plan hat er in der Folge auf alles Erkennen überhaupt ausgedehnt: das Ziel aller wissenschaftlichen Untersuchungen liegt für ihn darin, daß alle unsere Vorstellungen zur Deutlichkeit erhoben, alle Ueberzeugungen auf unanfechtbare Beweise gegründet, alle Fragen durch regelmäßige Schlußfolgerungen aus deutlichen Begriffen entschieden werden. An zwei Dingen, sagt er im Vorwort zu seiner lateinischen Logik, habe es der Philosophie bisher gefehlt: an der Evidenz, ohne die keine sichere und feste Ueberzeugung möglich sei, und an der praktischen Brauchbarkeit. Der Grund dieses doppelten Fehlers sei aber ein und derselbe: der Mangel an bestimmten Begriffen und Grundsätzen [1]). Die Philosophie ist nach einer Definition, an der er von Anfang an festgehalten hat, „die Wissenschaft von dem Möglichen, wiefern es sein kann." Möglich ist aber alles, was keinen Widerspruch in sich schließt. Die Philosophie beschäftigt sich daher mit allem Erkennbaren ohne Ausnahme; und sie unterscheidet sich insofern von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern nur durch seine Behandlung. Während es nämlich die geschichtliche Erkenntniß nur mit dem zu thun hat, was ist und geschieht, nur mit den Thatsachen, von denen uns theils unsere Sinne, theils die Aussagen unseres Selbstbewußtseins unterrichten, soll die Philosophie die Gründe aufsuchen, weßhalb das Mögliche wirklich werden kann, daher auch in den Fällen, in denen an sich mehreres gleich möglich wäre, die Gründe, weßhalb das eine eher geschieht oder geschehen soll, als das andere; d. h. sie soll alle ihre Sätze beweisen, soll dieselben aus sicheren und unumstößlichen Principien, aus deutlichen und adäquaten Begriffen, durch richtige Schlußfolgerungen ableiten. Ableiten können wir aber aus jedem Begriff nur das, was wirklich darin liegt; und eben dieses ist nach Wolff, welchem weder Descartes'

1) Die Quellenbelege für die nachfolgende Darstellung findet man, so weit sie hier nicht verzeichnet sind, in guter Auswahl bei Erdmann, Gesch. d. neuern Phil. II., b. Beil. S. C—CXVVLIII.

noch Tschirnhausen's Bestimmungen hierüber ganz genügen, auch das Merkmal der Wahrheit: ein Satz ist wahr, wenn sich das Prädikat in demselben aus dem Subjekt bestimmen (durch Analyse des Subjektsbegriffs finden) läßt (Log. 523 ff.). Die Philosophie soll daher dasselbe Verfahren, dessen sich die Mathematik in der Größenlehre bedient, auf alle wissenschaftliche Untersuchungen anwenden; denn das eigentliche Wesen der mathematischen Methode besteht eben (wie Wolff ausdrücklich bemerkt) in der Evidenz, mit welcher aus den Principien dasjenige abgeleitet wird, was wirklich in ihnen enthalten ist; die Form der Definitionen, Axiome und Sätze ist Nebensache. Nur darf man deßhalb nicht glauben, daß die Philosophie ihre Methode von der Mathematik entlehne, sondern die eine wie die andere schöpft sie aus der Logik. Wolff weist demnach der Philosophie im allgemeinen das Gebiet zu, welches Leibniz das der nothwendigen oder Vernunftwahrheiten genannt hatte (s. o. S. 113 f.); ebenso stimmt er mit ihm in der Forderung überein, daß auf diesem Gebiet alles einzelne auf streng demonstrativem Weg aus den grundlegenden Begriffen abgeleitet werde (s. S. 77.); und nichts anderes will auch seine Definition der Philosophie besagen: sie ist die Wissenschaft des Möglichen, weil sie es mit dem Inhalt unserer Begriffe als solchem, ganz abgesehen von ihrer erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, zu thun hat, sie soll durch jene Definition als reine Begriffswissenschaft bezeichnet werden.

Hatte aber schon Leibniz zwischen den nothwendigen und den thatsächlichen Wahrheiten, dem apriorischen und empirischen Erkennen unterschieden, so gewinnt diese Unterscheidung für Wolff eine noch umfassendere Bedeutung. Von den Principien, deren sich die Philosophie bedient, lassen sich manche aus der Erfahrung begründen, die Sätze, welche sie auf demonstrativem Wege gewonnen hat, durch Beobachtung und Versuch bestätigen. Diese Beihülfe der Erfahrung darf die Philosophie, der es um die höchste wissenschaftliche Gewißheit zu thun ist, nicht verschmähen. Es tritt daher in allen ihren Haupttheilen der rationalen eine empirische Wissenschaft zur Seite. Die Naturbetrachtung bestätigt, was die natürliche Theologie von der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes lehrt, und Wolff redet insofern wohl auch von einer „experimentellen natürlichen Theologie," deren Grundlage die Teleologie sei [1]).

1) Log. Disc. prael. § 107. Cosmol. gen. § 53.

Die experimentelle Physik leitet die Sätze, welche die allgemeine Kosmologie metaphysisch, aus den Principien der Ontologie, erweist, aus der Beobachtung ab. In demselben Verhältniß steht die empirische Psychologie zur rationellen. Auch die Lehren der Moral und Politik finden in der Erfahrung ihre Bestätigung. Wolff selbst hat zwar nur die empirische Physik und Psychologie abgesondert behandelt; aber auch seinen rationalen Deduktionen ist eine Menge Material beigemischt, welches sich selbst auf seinem eigenen Standpunkt nur aus der Erfahrung herleiten läßt. Nur um so fühlbarer macht sich aber bei ihm der Mangel an einer genaueren Untersuchung über den Antheil, welcher einer jeden von den beiden Erkenntnißquellen, einerseits der Vernunft, andererseits der Erfahrung, an der Bildung unserer Vorstellungen zukommt, und über die Art, wie beide zur Gewinnung einer wissenschaftlichen Erkenntniß zu verbinden sind. Sein eigenes Absehen ist durchweg auf eine rationale Wissenschaft gerichtet, in der alles aus gewissen Voraussetzungen ebenso bündig und unwidersprechlich gefolgert werden soll, wie dieß bei der Ableitung mathematischer Lehrsätze der Fall ist. Wie wir aber jener Voraussetzungen selbst gewiß werden, wie in unsere grundlegenden Begriffe der Inhalt hineinkommt, den der Philosoph aus ihnen entwickeln soll, und ob es überhaupt möglich ist, das deduktive Verfahren auf die Betrachtung der Natur, des menschlichen Geistes und der Gottheit in derselben Weise und mit derselben Ausschließlichkeit anzuwenden, wie auf die abstrakten Bestimmungen der Mathematik über Größen und Zahlen, wird nicht gefragt. In Wahrheit nun ist dieß unmöglich; und auch bei Wolff stellt sich dieser Sachverhalt thatsächlich heraus. Seine Principien sind großentheils, wenn man näher zusieht, nicht der Vernunft rein als solcher, sondern in letzter Beziehung doch nur der Erfahrung entnommen, und bei jedem neuen Fortschritt seiner Deduktionen sieht er sich immer wieder genöthigt, Erfahrungssätze zu Hülfe zu nehmen. Weil er es aber versäumt hat, durch eine vorgängige gründliche Untersuchung der Erkenntnißthätigkeit über den Ursprung und die Bestandtheile unserer Vorstellungen und über die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens sich eine klare und erschöpfende Rechenschaft zu geben, weiß er weder die Bedeutung der Erfahrung für seine eigene Philosophie zu würdigen, noch ist er sich bewußt, in welchem Umfang die Sicherheit der wissenschaftlichen Annahmen überhaupt von der Vollständigkeit ihrer erfahrungsmäßigen Begründung abhängt. Was er in der

Wirklichkeit nur aus der Erfahrung, und vielleicht aus einer sehr unvollkommenen und unsicheren Erfahrung, geschöpft hat, erscheint ihm, weil er es in seine Deduktionen aufgenommen hat, als ebenso gewiß, wie wenn es durch strenge Beweisführung aus unbestreitbaren Principien abgeleitet wäre. Erst Kant's eingreifende Untersuchungen haben die deutsche Philosophie im ganzen und großen von diesem unkritischen Verhalten zu sich selbst, diesem Dogmatismus befreit.

Für die methodische Behandlung philosophischer Gegenstände stellt Wolff den Grundsatz auf, welcher sich aus seinem demonstrativen Verfahren unmittelbar ergab, daß vom Begründenden zum Begründeten fortgegangen, daß in jeder Untersuchung dasjenige vorangestellt werde, was zum Verständniß und zum Erweis des nachfolgenden erforderlich sei (Log. Disc. prael. 132 f.). Nach dem gleichen Gesichtspunkt will er auch die Haupttheile seines Systems ordnen. Er unterscheidet in dieser Beziehung [1]) zunächst diejenigen Wissenschaften, in denen es sich um die Erkenntniß des Wirklichen als solche handelt, und diejenigen, welche Regeln für unser Verhalten aufstellen; wir würden sagen: die reine und die angewandte Philosophie. Die erstere hat es nun mit drei Hauptgegenständen zu thun: der Gottheit, der menschlichen Seele und der Körperwelt; und hieraus ergeben sich drei Wissenschaften: die natürliche Theologie, die Psychologie und die Physik. Die Physik zerfällt wieder in vier Zweige: die allgemeine Physik, oder die Lehre von denjenigen Eigenschaften der Körper, welche theils ihnen allen, theils den Hauptarten derselben zukommen; die Kosmologie, oder die Lehre vom Weltganzen; die besonderen Naturwissenschaften: Meteorologie, Oryktologie, Hydrologie, Phytologie, Physiologie; endlich die Teleologie, oder die Lehre von den Zwecken der Naturdinge; noch weitere Wissenschaften mögen, wie Wolff bemerkt, in der Folge hinzukommen. Die Kosmologie, Psychologie und Theologie faßt Wolff unter dem Namen der Metaphysik zusammen, und er behandelt sie hier in der eben angegebenen Reihenfolge, weil die Kosmologie von der Psychologie, die Kosmologie und Psychologie von der natürlichen Theologie vorausgesetzt werden; ihnen allen aber stellt er als ersten Theil der Metaphysik diejenige Wissenschaft voran, welche er die Ontologie, oder mit einer aristo-

1) Logica disc. praelim. c. 3; vgl. Erdmann, a. a. O. 267 ff. CV ff. und die praktische Philosophie betreffend ebend. 341 ff. CXLV f. Grundr. d. Gesch. der Phil. II, § 290, 8.

telischen Bezeichnung die „erste Philosophie“ nennt, die Darstellung dessen, was allem Seienden überhaupt, körperlichen und geistigen Wesen, Naturdingen und Kunsterzeugnissen, zukomme. — Die angewandte Philosophie bezieht sich theils auf das Erkenntniß-, theils auf das Begehrungsvermögen, sie giebt theils Regeln für unser Denken, theils Regeln für unser Handeln. Jenes ist die Aufgabe der Logik, dieses die der praktischen Philosophie. Von der Logik unterscheidet Wolff noch die Erfindungskunst, welche zur Entdeckung verborgener Wahrheiten Anleitung geben soll (Tschirnhausen hatte beide identificirt); für die Möglichkeit dieser, bis jetzt allerdings nicht ausgeführten, und auch von ihm selbst nicht in's Leben gerufenen Wissenschaft, verweist er auf das Beispiel der Algebra und der analytischen Mathematik überhaupt. Die praktische Philosophie betrachtet den Menschen theils im Naturzustand, als selbständigen Theil der Menschheit — die Ethik; theils im bürgerlichen Zustand — die Politik; theils in den kleineren und einfacheren Verbindungen, welche zusammen das Hauswesen bilden — die Oekonomik. Der theoretische Theil dieser drei Wissenschaften, die Wissenschaft der guten und schlechten Handlungen ist das Naturrecht. Die gemeinsamen Grundlagen der praktischen Philosophie, die allgemeinsten Regeln des menschlichen Handelns, untersucht die „allgemeine praktische Philosophie“ [1]). Neben diesen auf's sittliche Leben bezüglichen Wissenschaften könnte es aber, wie unser Philosoph sagt, auch eine „Philosophie der Künste“, eine „Technologie“ geben, welche selbst die geringsten Fertigkeiten, bis auf's Holzspalten hinaus, in Betracht zu ziehen und die Gründe ihres Verfahrens anzugeben hätte; als Probe einer solchen will er seine „Vernünftigen Gedanken von der Baukunst“ betrachtet wissen, in denen er die Regeln dieser Kunst nach seiner Weise behandelt und alle Einzelheiten derselben syllogistisch demonstrirt hatte. Ebenso sind die freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Poetik u. s. w., die Geschichtschreibung, die Rechtswissenschaft, die Medicin, einer philosophischen Behandlung fähig (a. a. O. § 39. 71 f.). Das Gebiet der Philosophie erstreckt sich also wirklich auf alles mögliche ohne Ausnahme: alles in der Welt hat seine Gründe, dieser Gründe sollen wir uns bewußt werden, und die wissenschaftliche Erkenntniß der Gründe ist Philosophie.

1) Wolff selbst hat sich übrigens, wie wir finden werden, nicht durchaus an diese Eintheilung gehalten.

Ueber die Reihenfolge der philosophischen Wissenschaften erklärt sich unser Philosoph nicht ohne Schwanken. Denn das zwar steht ihm fest, daß die Metaphysik der praktischen Philosophie vorangehen müsse, und daß die vier Theile der ersteren in der angegebenen Ordnung (Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie) zu stellen seien. Auch von der Logik ist es ihm unzweifelhaft, daß sie sachlich genommen der Ontologie und Psychologie nachgesetzt werden müßte; wenn er sie trotzdem beiden voranstellt, so ist dieß eine bewußte Abweichung von der Sachordnung aus Gründen pädagogischer Zweckmäßigkeit. Eine wirkliche Unsicherheit findet sich dagegen in seinen Aeußerungen über die Physik. Einerseits setzt die praktische Philosophie manche physikalische Sätze voraus, andererseits werden, wie Wolff bemerkt, nicht blos von der gesammten Physik die Ergebnisse der Metaphysik, sondern von dem teleologischen Theile derselben auch die praktischen Grundsätze vorausgesetzt, und so schwankt er, ob er auf die Metaphysik die Physik oder die praktische Philosophie zunächst folgen lassen solle. In jener muß, wie er glaubt, der experimentelle Theil dem dogmatischen und die Physik im engeren Sinn der Teleologie vorangehen; in dieser die allgemeine praktische Philosophie und das Naturrecht (falls dieses besonders behandelt wird) der Ethik, die Ethik der Oekonomik, die Oekonomik der Politik. Von der Technologie erfahren wir nur, daß sie später sei, als die Physik; über den Ort der empirischen Psychologie hat sich Wolff nicht näher erklärt; die Erfindungskunst soll nicht allein die Ontologie, sondern in ihrer specielleren Ausführung Sätze aus allen philosophischen Wissenschaften voraussetzen. Unsere Darstellung wird sich in Betreff der von Wolff bearbeiteten Wissenschaften im wesentlichen an seine Anordnung halten, ohne doch die Physik von der Kosmologie und die empirische Psychologie von der rationalen zu trennen.

2. Die Logik und der ontologische Theil der Metaphysik.

In seiner Logik [1]) giebt Wolff die genauere Ausführung und Begründung seines wissenschaftlichen Verfahrens, indem er in dem ersten, theoretischen, Theile derselben die Thätigkeiten des Verstandes darstellt,

1) Wolff hat die Logik zweimal bearbeitet: compendiarisch in den „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes“ (1712), ausführlicher in der lateinischen Philosophia rationalis s. Logica v. J. 1728. Ich folge im obigen der letzteren.

durch die wir zu einem Wissen gelangen, in dem zweiten, praktischen, Theil aus dieser Darstellung Regeln für die Behandlung der wissenschaftlichen Aufgaben ableitet. Sein Absehen ist dabei einerseits auf eine Vereinfachung der Logik gerichtet: er verlangt, daß die „künstliche Logik" sich auf die natürliche gründe, daß sie diese erläutere, von der natürlichen Gedankenfolge Rechenschaft gebe, ihre Gesetze untersuche und die Regeln, welche sie aufstellt, ihr entnehme; und er will deßhalb überall, mit Beseitigung unnützer Subtilitäten, auf die uns bekannten Thatsachen unseres Denkens zurückgehen. Andererseits verläugnet er aber auch hier, besonders in seinem größeren Werke, jene lehrhafte Gründlichkeit und Verstandespedanterie nicht, die uns kein logisches Mittelglied ihrer Auseinandersetzungen schenkt, die auch das klarste noch erklärt und das selbstverständliche regelrecht und umständlich beweist. Er handelt in seinem ersten Theile nach einer Einleitung, welche theils die psychologischen theils die ontologischen Voraussetzungen und Hülfsbegriffe der Logik bespricht, von den drei Verstandesthätigkeiten: Begriff, Urtheil und Schluß. In dem Abschnitt über die Begriffe verbreitet er sich eingehend, meist im Anschluß an leibnizische Bestimmungen (s. o. S. 92 f.), über den Unterschied der dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen, der vollständigen und unvollständigen, adäquaten und inadäquaten, einfachen und zusammengesetzten, abstrakten und konkreten, der allgemeinen und der Einzelbegriffe. Er widmet ferner der sprachlichen Bezeichnung der Begriffe eine ausführliche Betrachtung. Er handelt endlich von den Erfordernissen und Regeln der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung, und er erklärt bei dieser Gelegenheit mit Leibniz und Tschirnhausen für eine Realdefinition, im Unterschied von der bloßen Nominaldefinition, die genetische, oder diejenige, welche die Entstehungsart des definirten Gegenstandes angiebt und ebendamit seine Möglichkeit nachweist. Wolff wendet sich weiter zu den Urtheilen, wobei er an früher berührte metaphysische Bestimmungen über die constanten und veränderlichen Eigenschaften, die Attribute und Modi der Dinge anknüpft. Hieraus leitet er z. B. den Unterschied der kategorischen und hypothetischen Urtheile her. Die constanten Eigenschaften der Dinge, sagt er, können von ihnen bedingungslos, die veränderlichen nur unter gewissen Bedingungen ausgesagt werden; jene ergeben daher ein absolutes oder kategorisches, diese ein bedingtes oder hypothetisches Urtheil; weil aber alle kategorischen Aussagen über ein Ding aus seinem Be-

griff fließen, und mithin nur unter der Voraussetzung richtig sind, daß
rklich so beschaffen sei, wie seine Definition aussagt, lassen
orischen Urtheile auch wieder in hypothetische verwandeln.
enthümliche Art von Urtheilen bezeichnet er die unbeweis-
welche als theoretische „Axiome", als praktische „Postulate"
en; unbeweisbar seien aber diejenigen Sätze, in denen sich
nition des Subjekts ergebe, daß das Prädikat demselben
er abzusprechen sei (Kant's „analytische Urtheile"). Als
es Schlusses betrachtet er mit Aristoteles den kategorischen
rsten Figur, und er sucht nachzuweisen, daß nicht blos die
Schlüsse der zweiten und dritten Figur, sondern auch die
und disjunktiven sich auf Schlüsse der ersten Figur zu-
ssen. Noch ausführlicher behandelt Wolff in seinem größeren
aktischen Theil der Logik. Er wirft die Frage nach dem
Wahrheit auf, und giebt darauf die bereits (S. 176) an-
wort. Er bespricht den Unterschied und die Erfordernisse
und indirekten Beweisführung, die Bedingungen und Grade
it, Ungewißheit und Wahrscheinlichkeit, die Begriffe des
Meinung, des Glaubens, des Irrthums. Er untersucht
em von den wichtigsten Abschnitten seines Werks den Ge-
her von der Logik zur Erforschung der Wahrheit sowohl
ngsmäßigen als beim aprioriſchen Erkennen zu machen ist;
st dabei namentlich auch über die Art, wie aus der Be-
s Einzelnen allgemeine Begriffe, aus der Beobachtung der
estimmungen über die Ursachen abgeleitet werden können,
nde Bemerkung, wenn er auch die Induktion im allgemeinen
f.) noch in der herkömmlichen Weise einfach als einen
sämmtlichen einzelnen Fällen auf das sie umfassende All-
aßt. Auf diese methodologischen Untersuchungen folgen
och viele weitschweifige Auseinandersetzungen über die Ab-
Beurtheilung und das Lesen von Büchern aus den verschie-
sgebieten, über die Auslegung der h. Schrift, über den
über Disputationen und wissenschaftliche Verhandlungen,
igkeiten und die Kenntnisse, deren Besitz uns zur Lösung
nen wissenschaftlichen Aufgaben in den Stand setzt; und
nimmt es dabei wieder so gründlich, daß er z. B. dem
man nicht weiß, das solle man in Büchern nachschlagen,

§ 1139 eine ausführliche Demonstration gewidmet hat. Mit eingehenden Bemerkungen über den praktischen Werth und Gebrauch der Logik und über die Methode des logischen Studiums schließt das Werk, welches trotz seiner steifen Schulform und seiner für uns oft ungenießbaren Weitläufigkeit, doch dem Bedürfniß seiner Zeit in erschöpfender Weise entgegenkam, und welches auch wirklich das Lob einer klaren, verständigen und umsichtigen Behandlung seiner Aufgabe in hohem Grade verdient. Den wissenschaftlichen Standpunkt seines Verfassers verläugnet es allerdings nicht, und Locke's erkenntnißtheoretischen Forschungen hat Wolff höchstens vielleicht in seinen Erörterungen über Erfahrungserkenntniß und Induktion einigen Einfluß verstattet.

An die Logik schließt sich unter den Untersuchungen, welche in ihrer Gesammtheit die Metaphysik bilden [1]), zunächst die Ontologie an, durch deren Bearbeitung Wolff einem schon von Leibniz ausgesprochenen wissenschaftlichen Bedürfniß entgegenkam. Er stellt dieser Wissenschaft die Aufgabe, theils die allgemeinen Eigenschaften des Seienden, theils die Hauptarten desselben und ihr gegenseitiges Verhältniß darzustellen. Ihre allgemeinsten Principien findet er in dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des zureichenden Grundes (worüber S. 115 f.); er sucht aber den zweiten von diesen Grundsätzen aus dem ersten durch die Erwägung abzuleiten, gegen deren Bündigkeit sich allerdings manches einwenden läßt: wenn etwas ohne zureichenden Grund wäre, so wäre nichts der Grund seines Seins, es müßte deßhalb als seiend gesetzt werden, weil nichts ist; nichts könne aber unmöglich der Grund von etwas sein, es könne nicht aus der Annahme, daß nichts sei, das Sein von etwas gefolgert werden. Auf den Satz des Widerspruchs gründet sich der Unterschied des Möglichen und Unmöglichen: unmöglich ist, was einen Widerspruch in sich enthält, möglich, was keinen in sich enthält, d. h. was weder sich selbst, noch einem anderen wahren Satze widerspricht. Das Unmögliche ist nichts, das Mögliche „etwas", „ein Ding": jenem entspricht kein Begriff, diesem entspricht einer. Sofern ein Ding eine Eigenschaft haben kann, aber noch nicht hat (sofern es m. a. W. blos möglich ist, daß ihm etwas zukomme), ist es unbe-

1) Dargestellt in den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (1719); ausführlicher in der Ontologia (1729), Cosmologia generalis (1731), Psychologia empirica (1732), Psychol. rationalis (1734), Theologia naturalis (1736 f.).

stimmt, aber ebendeßhalb bestimmbar; sofern es sie hat, ist es bestimmt; dasjenige, wodurch es sie erhält, der zureichende Grund seiner Bestimmtheit, ist das Bestimmende; wenn daher das Bestimmende ist, muß auch das Bestimmte und die Bestimmtheit sein. Diejenigen Bestimmungen in einem Ding, welche weder von einem andern Ding noch von einander herrühren, machen sein Wesen aus; die Bestimmungen, welche aus dem Wesen eines Dings folgen, nennt Wolff, im Anschluß an Descartes und Spinoza, seine Attribute oder Eigenschaften, solche Bestimmungen, die seinem Wesen zwar nicht widerstreiten, aber auch nicht aus ihm hervorgehen, seine Modi. Jene kommen dem Ding immer, diese kommen ihm nur zeitweise zu. Was vollständig bestimmt ist, das ist wirklich, und alles, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt: wie die Unbestimmtheit mit der bloßen Möglichkeit zusammenfällt, so fällt die vollständige Bestimmtheit mit der Existenz oder Wirklichkeit zusammen. Jedes Einzelwesen ist daher vollständig bestimmt, und eben hierin, in der vollständigen Bestimmtheit dessen, was wirklich in einem Ding ist, besteht das Princip der Individuation. Das Allgemeine umgekehrt ist dasjenige, was nicht vollständig bestimmt ist, sondern nur die Bestimmungen enthält, welche mehreren Einzelwesen gemeinsam sind; je nachdem diese Bestimmungen einen weiteren oder einen engeren Umfang haben, bilden sich aus ihnen Gattungen oder Arten. Es giebt daher in der Wirklichkeit keine allgemeinen, sondern nur Einzeldinge. Das Sein und die Eigenschaften eines Dings sind nothwendig, wenn das Gegentheil derselben unmöglich ist, d. h. wenn es einen Widerspruch in sich schließt; sie sind zufällig, wenn dieß nicht der Fall ist. Sofern aber auch das Zufällige seinen bestimmenden Grund hat, aus dem es mit Nothwendigkeit hervorgeht, wenn derselbe einmal vorhanden ist, kann es im Unterschied von dem unbedingt nothwendigen ein bedingt nothwendiges genannt werden: absolut nothwendig ist dasjenige, was den zureichenden Grund seines Seins in sich selbst hat, bedingt nothwendig oder zufällig, was ihn außer sich hat. Auf diese Bestimmungen läßt dann Wolff weiter ausführliche Erörterungen über Quantität, Zahl, Größe und Maß folgen, in denen er die Grundbegriffe und Grundsätze der Mathematik festzustellen bemüht ist; er bespricht die Qualität, unter der er jede von der Quantität verschiedene innere Bestimmung versteht, den Unterschied der ursprünglichen und abgeleiteten, der nothwendigen und zufälligen Qualitäten, die Aehnlichkeit und die Con-

gruenz; er handelt endlich von den Begriffen der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, von denen er die beiden letzteren auf den ersteren zurückführt. Er definirt nämlich die Wahrheit (im „transcendentalen" oder metaphysischen Sinn) als „die Ordnung in der Mannigfaltigkeit dessen, was zusammen ist, oder aufeinanderfolgt", „die Ordnung dessen, was einem Ding zukommt", und ähnlich die Vollkommenheit als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen", so daß er demnach bei beiden, dem logisch-mathematischen Charakter seines Denkens entsprechend, zunächst nur die Form der Dinge, das formale Verhältniß ihrer Eigenschaften und Bestandtheile in's Auge faßt.

Von diesen allgemeinen Untersuchungen über das Seiende wendet sich Wolff in dem zweiten Haupttheil seiner Ontologie zu der Frage nach den verschiedenen Arten desselben, und zunächst zu dem Unterschied des Einfachen und Zusammengesetzten. Ein zusammengesetztes Ding ist ein solches, das aus mehreren von einander verschiedenen Theilen besteht; um das Wesen eines solchen zu erkennen, muß man einerseits diese Theile, andererseits die Art ihrer Verbindung kennen. Wenn aber mehrere Dinge von einander verschieden sind, sind sie außer einander; und wenn außer einander befindliche Dinge vereinigt werden, entsteht die Ausdehnung, welche gar nichts anderes ist, als das Zusammsein verschiedener und außer einander befindlicher Dinge. Jedes zusammengesetzte Ding ist daher ausgedehnt. Was zusammen ist, das ist gleichzeitig; was dagegen in der Art ist, daß das Sein des einen anfängt, nachdem das des andern aufgehört hat, das steht im Verhältniß der Aufeinanderfolge. Die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe ist die Zeit; die Zeit ist daher mit dem Dasein von Dingen, die im Verhältniß der Aufeinanderfolge stehen, unmittelbar gegeben und durch dasselbe bedingt. Die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge ist der Raum. Ueber die weiteren auf Raum und Zeit bezüglichen Bestimmungen, so auch über Figur, Größe, Theilbarkeit, Bewegung, Geschwindigkeit u. s. w. verbreitet sich Wolff sehr ausführlich. Wenn es aber zusammengesetzte Dinge giebt, muß es auch einfache geben, d. h. solche, die aus keinen von einander verschiedenen Theilen bestehen; denn wenn jeder Theil eines Zusammengesetzten wieder zusammengesetzt wäre und so fort in's unendliche, so käme man nie auf ein solches, aus dem sich das Zusammengesetzte erklären ließe: der Grund des Zusammengesetzten kann nur in dem Nichtzusammengesetzten, dem Einfachen,

liegen. Ein einfaches Ding ist ohne Ausdehnung, ohne Größe, ohne Gestalt, ohne innere Bewegung; es ist untheilbar und nimmt keinen Raum ein; es kann weder aus einem zusammengesetzten Wesen entstehen (weil dieses die einfachen Dinge, in die es sich auflösen läßt, schon voraussetzt), noch aus einem einfachen (weil sich von dem untheilbaren nichts lostrennen läßt); wenn es daher überhaupt entstanden ist, muß es aus dem nichts geschaffen sein; und da es keine Theile hat, von denen die einen früher entstanden sein könnten, als die anderen, kann seine Entstehung nur eine momentane sein. Ebenso könnte der Untergang eines einfachen Wesens nur momentan, nicht allmählich, nur durch Vernichtung, nicht durch Auflösung erfolgen. Nur die einfachen Wesen sind nun, wie Wolff mit Leibniz lehrt, als Substanzen im eigentlichen Sinn zu betrachten. Wenn nämlich eine Substanz ein Wesen ist, welches einerseits der Dauer, andererseits der Veränderung fähig ist, wenn sie, mit andern Worten, „das Subjekt beharrlicher und veränderlicher innerer Bestimmungen" (§ 769) ist, so muß jeder Substanz eine gewisse Kraft zukommen. Denn wie die Möglichkeit jeder Veränderung ein aktives und ein passives Vermögen voraussetzt (ein aktives, sofern ihr Grund in dem Subjekt selbst liegt, an dem sie sich vollzieht, ein passives, sofern er in einem andern liegt): so setzt ihr wirkliches Eintreten noch etwas weiteres voraus, aus dem es sich erklären läßt. Eben dieses ist aber die Kraft; denn „Kraft nennen wir dasjenige, was den zureichenden Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit enthält;" mit der Kraft ist daher immer auch die Thätigkeit gesetzt, sie besteht in dem fortwährenden Streben zu wirken, eine Veränderung hervorzubringen, und sie bringt fortwährend eine solche hervor, wenn sie keinen Widerstand erfährt. Jede Veränderung hat deßhalb ihren Grund in einer wirkenden Kraft; und da es nun zum Begriff der Substanz gehört, Veränderungen ihres Zustands zu erleiden, müssen wir auch jeder Substanz eine Kraft beilegen. Die Substanzen haben mithin ein fortwährendes Streben, ihren Zustand zu ändern, und ändern ihn auch wirklich fortwährend, wenn sie keinen Widerstand erfahren. Dasjenige, an dem diese Veränderung sich vollzieht und dem die wirkende Kraft angehört, können nur die Substanzen als solche sein, nicht die ihnen anhaftenden Bestimmungen, seien sie nun Attribute oder bloße Modi (vgl. über diese Unterscheidung S. 184); denn diese Bestimmungen können ihnen wohl zukommen oder nicht zukommen, sie können ihnen auch in höherem oder geringerem Grade zu-

kommen, aber sie können sich an sich selbst, ihrer Qualität nach, nicht ändern (die weiße Farbe als solche kann nie etwas anderes, als weiß sein); nur die Substanz ist das Subjekt, welches verschiedene qualitative Bestimmtheiten nach einander in sich aufnehmen, als ein und dasselbe mit sich identische, in seinem Wesen beharrende Ding Veränderungen erleiden kann. Sie ist (§ 869 ff.) dasjenige, was die Kraft, oder das Princip der Veränderung, in sich enthält. Nun besteht aber das ganze Wesen eines zusammengesetzten Dinges als solchen in bloßen Accidenzien, in der Gestalt, Größe und Lage seiner Theile; werden diese aufgehoben, so geht das zusammengesetzte Ding als solches unter, während doch von allem Substantiellen in demselben nichts aufgehört hat zu existiren. Die einfachen Dinge sind daher das, was auch in den zusammengesetzten allein substantiell ist, sie allein sind Substanzen im eigentlichen Sinn, die zusammengesetzten dagegen bloße Aggregate von Substanzen; nur in den einfachen Wesen kann auch alle Kraft ursprünglich ihren Sitz haben: die Kräfte der zusammengesetzten Wesen sind das Produkt aus den Kräften der einfachen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Weiter kommt nun Wolff (Ontol. II, 2, 3) auf den Unterschied der endlichen Wesen und des unendlichen Wesens zu sprechen, und nachdem er die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen eingehend erörtert, und namentlich auch den mathematischen Begriff des Unendlichen berichtigt hat, zeigt er, daß jede veränderliche Bestimmtheit (jeder Modus) eines Dinges in irgend einer Beschränkung seines Seins, jede Veränderung desselben in einem Wechsel seiner Schranken bestehe; daß daher in einem endlichen Wesen die verschiedenen Zustände, deren es fähig ist, nur nach einander, nicht gleichzeitig, eintreten können. Dagegen könne in einem wirklich unendlichen Wesen das, was überhaupt in ihm sein kann, nicht successiv, sondern nur zugleich sein; es können daher keine bloßen Modi, keine zufälligen und veränderlichen, sondern nur nothwendige und unveränderliche Bestimmungen in ihm sein. Aber doch will Wolff, um der Freiheit des göttlichen Willens nicht zu nahe zu treten, die leibnizische Unterscheidung der absoluten und hypothetischen Nothwendigkeit auf das Unendliche anwenden: neben dem unbedingt nothwendigen, sagt er, sei in demselben auch solches, dessen Nothwendigkeit eine bedingte, welches daher dem Zufälligen (den Modi) analog sei. Da sich ihm aber doch keine zufälligen und veränderlichen Bestimmungen im eigentlichen Sinn zuschreiben lassen, will er es nur uneigentlich eine

Substanz genannt, und die Thätigkeit, welche strenggenommen immer eine Veränderung in sich schließt, ihm nur uneigentlich beigelegt wissen. Die weiteren Erörterungen der wolffischen Ontologie, über Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Dinge von einander, über den Begriff des Verhältnisses, des Princips, der Ursache, der Wirkung, und über die verschiedenen Arten der Ursachen und der Wirkungen, muß ich hier ebenso, wie das Schlußkapitel über natürliche Zeichen und künstliche Bezeichnung, übergehen. Auch im bisherigen konnten nur die wichtigsten und bezeichnendsten von ihren Auseinandersetzungen berührt werden. So viel wird aber doch schon aus dem angeführten hervorgehen, daß wir es hier, trotz aller Weitschweifigkeit und allem Formalismus der Schule, mit einer sehr durchdachten und methodisch fortschreitenden Darstellung zu thun haben. Wolff hat allerdings in derselben eine Menge Dinge demonstrirt, die einer so umständlichen Beweisführung gar nicht bedurften, er hat viele andere, beim Licht betrachtet, nur scheinbar und mit Zirkelschlüssen bewiesen; er hat vollends von dem Grundfehler alles Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen, mit denen operirt wird, nicht näher zu untersuchen, sich hier so wenig, wie sonst, freigemacht. Aber doch war es keine geringe und keine unfruchtbare Leistung, daß er es unternahm, die Begriffe, über die man sich gewöhnlich keine genauere Rechenschaft giebt, zu zergliedern, ihren Inhalt und ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen, den Sinn und den Umfang, in dem sie sich anwenden lassen, festzustellen. Wolff hat dadurch nicht allein auf die Bildung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs einen Einfluß ausgeübt, welcher heute noch nachwirkt und nicht auf die philosophischen Fächer beschränkt ist; sondern er hat sich auch, im Zusammenhang damit, um die Schulung des Denkens in unserem Volke, um seine Erziehung zur Klarheit, Bestimmtheit und Ordnung ein bleibendes, nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst erworben.

3. Die Kosmologie.

Von den Sätzen der Ontologie über das Seiende, und insbesondere von ihren Bestimmungen über einfache und zusammengesetzte Wesen, macht die Kosmologie die Anwendung auf die Welt. Unter der Welt versteht Wolff die Gesammtheit der mit einander im Zusammenhang stehenden endlichen Wesen. Die Kosmologie soll erklären, wie die Welt aus den einfachen Substanzen entsteht. Die allgemeine Voraus-

setzung dieser Erklärung liegt in jenem Determinismus, in dem Wolff Leibniz folgt. Alles einzelne in der Welt, sagt er mit jenem, und selbst das Weltganze ist zufällig; es könnte an und für sich genommen auch nicht sein oder anders sein. Aber diese Zufälligkeit besteht nur in der Abhängigkeit von anderem, in jener hypothetischen Nothwendigkeit, welche schon Leibniz von der absoluten unterschieden hatte. Es ist daher trotz derselben jedes Ding und jeder Vorgang durch den Zusammenhang des Weltganzen bestimmt und geht aus ihm nach dem Gesetz des zureichenden Grundes mit Nothwendigkeit hervor; und die Welt als Ganzes ist nichts anderes, als eine durch das gesetzmäßige Ineinandergreifen aller ihrer Theile sich bewegende Maschine, ein mechanisches Automat.

Diese Theile der Welt sind Körper, d. h. zusammengesetzte Wesen; es gilt daher von ihnen alles das, was die Ontologie über die Natur und die Eigenschaften der zusammengesetzten Wesen gelehrt hat. Sie haben eine Ausdehnung, eine Gestalt, eine Größe, sie unterliegen gewissen Veränderungen; aber diese Veränderungen betreffen eben nur ihre Gestalt, ihre Größe, ihre Lage oder die Lage ihrer Theile, sie lassen sich alle auf die Bewegung, welche einem Körper von einem anderen ihn berührenden mitgetheilt wird, auf mechanische Bewegung zurückführen. Die Körper leisten dieser Bewegung Widerstand[1]), es ist also in ihnen eine Widerstandskraft, eine passive Kraft oder eine Kraft der Trägheit, vermöge der sie jeder Veränderung widerstreben. Die Körper wirken aber auch auf einander, sie theilen andern Körpern Bewegung mit, oder bewirken in der Bewegung, die diese schon haben, eine Aenderung ihrer Geschwindigkeit oder ihrer Richtung; sie thun dieß aber (wie Wolff glaubt) nur wenn sie selbst bewegt sind; wenn daher alle Körper mit der Kraft der Trägheit begabt sind, so sind alle bewegten Körper mit einer aktiven Kraft oder einer Bewegungskraft begabt. Diese bewegende Kraft läßt sich weder aus der Materie noch aus dem Wesen des Körpers erklären. Denn jene ist nur das widerstandsfähige Ausgedehnte, dieses besteht in der Art, wie diese bestimmten, den Körper bildenden Theile miteinander verbunden sind; die aktive Kraft dagegen besteht in einem fortwährenden Streben nach Ortsveränderung, und aus diesem Streben geht auch immer eine Bewegung hervor, wofern es nicht auf Widerstand stößt. Wir haben so in den Körpern ein doppeltes:

1) Was Wolff Cosmol. § 129 zwar gleichfalls zu demonstriren versucht, eigentlich aber doch nur als Erfahrungsthatsache annimmt.

die Materie und die bewegende Kraft. Beide stellen sich zunächst als beharrliche, gewisser Veränderungen fähige Dinge, als Substanzen dar. In Wahrheit sind sie jedoch nur substanzähnliche Erscheinungen (phaenomena substantiata); das einzige Substantielle in ihnen sind, wie schon die Ontologie gezeigt hat, die einfachen Wesen. Sie allein sind die Elemente der Körper, aus denen sowohl die Materie als die bewegende Kraft derselben hervorgeht. Diesen einfachen Wesen dürfen wir keine von den Eigenschaften der zusammengesetzten beilegen; denn die letzteren führen sich alle auf die Ausdehnung, die räumliche Bewegung, und die Lage ihrer Theile zurück; die einfachen Wesen dagegen sind untheilbar, unräumlich und daher auch ohne Bewegung, und sie dürfen deßhalb nicht mit materiellen Atomen verwechselt werden. Eine bestimmte Eigenthümlichkeit muß allerdings jeder einfachen Substanz, die Element einer zusammengesetzten ist, zukommen; ja es kann keine von diesen Elementarsubstanzen der andern vollkommen gleich sein; denn nur in der Verschiedenheit der Elemente kann der Grund davon liegen, daß das eine diesem, das andere jenem zusammengesetzten Wesen als Theil angehört (Cosmol. § 195). Sie müssen ferner mit einer thätigen Kraft begabt sein und fortwährende Veränderungen erleiden; denn nur aus ihren Kräften können die der Körper herstammen; und da nun jede Kraft beständig Veränderungen bewirkt, wenn ihr kein Widerstand geleistet wird, in einem einfachen Wesen aber nichts ist, was seiner Kraft Widerstand leisten könnte, so muß ein solches in einer unabläßigen Veränderung begriffen sein. Aber jene Bestimmtheit kann bei unräumlichen Wesen selbstverständlich nur eine innere, die Veränderung die sie erfahren, kann nur eine Veränderuug ihres inneren Zustandes sein. Wenn jedoch Leibniz das Wesen der einfachen Substanzen in der Vorstellungskraft, ihre Veränderungen in der Vorstellungsthätigkeit, ihre individuelle Verschiedenheit in der größeren oder geringeren Deutlichkeit ihres Vorstellens gesucht hatte, so kann sich Wolff diese Bestimmung nicht aneignen, und er vermeidet deßhalb auch zur Bezeichnung der einfachen Wesen den Namen der Monaden. Er findet, daß wir kein Recht haben, allen einfachen Dingen einerlei Art der Kraft beizulegen, und daß es sogar mehr für sich habe, in den Elementen der körperlichen Dinge eine eigene zur Erklärung der körperlichen Vorgänge geeignete Kraft anzunehmen, deren Natur aber näher zu bestimmen er sich nicht getraut. Statt daher von der Vorstellungskraft aller Monaden zu reden, begnügt er sich, die

Elemente der Körper betreffend, mit dem Satze, es sei in ihnen allen Wirken und Leiden, also auch ein aktives und passives Princip[1]). Ebenso verhält es sich auch mit der Harmonie aller Einzelwesen, dem durchgängigen Zusammenhang aller Dinge, den Wolff mit Leibniz annimmt. Alle Zustände der einzelnen Elemente und alle Veränderungen dieser Zustände sind mit denen aller andern so vollkommen verknüpft, daß jede Veränderung in einem Element sich aus denen aller andern erklären läßt, und daß umgekehrt aus dem gegenwärtigen Zustand jedes Elements der Zustand aller andern, und somit der ganze Weltzustand, nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für alle Vergangenheit und Zukunft, erschlossen werden könnte. Aber zur Erklärung dieses Zusammenhangs beruft sich Wolff nicht mit Leibniz auf die Vorstellungskraft der Monaden, durch die jede ein Bild des Universums in sich trage; sondern er leitet ihn einfach daraus ab, daß die Zustände jedes Elements von seinen früheren Zuständen, und die Zustände der zusammengesetzten Wesen von denen ihrer Elemente abhängen; und daß die Veränderungen in dem Zustand eines Elements auch durch die in den andern vorgehenden Veränderungen bedingt seien, daß (m. a. W.) die Elemente auf einander einwirken und von einander Einwirkungen erfahren, wird aus der gegenseitigen Einwirkung der Körper auf einander bewiesen, welche sich nur aus der der Elemente erklären lasse (Cosmol. § 207). Wenn es aber Wolff nichtsdestoweniger bis auf weiteres dahingestellt sein lassen will, ob die Elemente wirklich oder nur scheinbar Einwirkungen erleiden, — weil man dieß nicht entscheiden könne, so lange das Wesen ihrer thätigen Kraft nicht näher ausgemittelt sei, und weil sich die aktive und passive Kraft der Körper unter jeder von den beiden Voraussetzungen erklären lasse (Cosmol. § 294), — so geht er einer wissenschaftlichen Frage von durchgreifender Wichtigkeit, die durch Leibniz so unabweisbar gestellt war, in sehr ungründlicher Weise aus dem Weg.

Aus den Elementen bilden sich die Körper, indem sich mehrere derselben unter den in ihrem inneren Zustand begründeten Bestimmungen zu einer Einheit, einem Aggregat, verbinden. Sind nun auch die Elemente selbst nichts ausgedehntes, so sind sie doch außer einander, da sie sonst nicht von einander verschieden sein könnten; wenn sich diese außer

1) Man vgl. hierüber: Vern. Ged. v. Gott u. s. w. 1, § 598 f. II, § 215 f. Cosmol. gen. § 196. 293 f. Ontol. § 760 Anm.

einander befindlichen Wesen vereinigen, entsteht etwas ausgedehntes, und da in ihrer Vereinigung jedem Element die Art seines Zusammenseins mit den andern durch sein inneres Verhältniß zu ihnen bestimmt ist, so sind sie so verbunden, daß keine andern zwischen sie eingeschoben werden können, das aus ihnen gebildete Aggregat ist mithin eine continuirliche Größe. Unsere Anschauung dieser Größe ist aber eine verworrene, denn wir können ihre elementaren Bestandtheile nicht unterscheiden; wenn wir daher das ein Phänomenon nennen, von dem wir eine verworrene (oder blos sinnliche) Vorstellung haben, so ist die Ausdehnung und die Continuität als ein bloßes Phänomenon zu bezeichnen. — Die ersten durch die Verbindung der elementaren Substanzen gebildeten Aggregate nennt Wolff die primitiven, die aus ihnen entstandenen, welche sich aber unserer direkten Beobachtung gleichfalls noch entziehen, die derivativen Corpuskeln. Erst aus den letzteren bestehen die wahrnehmbaren Körper, deren Eigenschaften insofern von der Corpuscularphilosophie richtig, aber eben nur aus ihren nächsten Ursachen, erklärt werden; da aber auch die kleinsten gleichartigen Bestandtheile der Körper, wie ihre chemische Zersetzung beweist, aus ungleichartigen, immer noch körperlichen Theilen zusammengesetzt sind, müssen wir die primitiven Corpuskeln als Zwischenglied zwischen ihnen und den unkörperlichen Elementen voraussetzen. Könnten wir nun in der Erklärung der Erscheinungen immer bis auf ihre letzten Elemente zurückgehen, so würde sich eine rein mechanische Naturerklärung ergeben; da uns dieß aber in vielen Fällen nicht möglich, oder für unsern nächsten Zweck nicht nöthig ist, so muß sich mit dieser mechanischen Naturerklärung die physikalische verbinden, welche die Erscheinungen aus andern Erscheinungen, aus zusammengesetzten Dingen und Vorgängen erklärt. An sich selbst freilich sind auch diese eine Folge mechanischer Ursachen, der Gestalt, Größe, Bewegung und Lage der primitiven Corpuskeln; aber wir stellen sie uns nur verworren, als diese zusammengesetzten Erscheinungen, vor, ohne ihre letzten Bestandtheile zu unterscheiden und uns von ihrer mechanischen Entstehung aus denselben ein Bild zu machen. — Eine Folge von der Ungleichheit der Elemente ist es, daß keine zwei primitiven, und somit auch keine zwei abgeleiteten Körper, daß also überhaupt keine zwei Körper in der Welt sich vollkommen ähnlich sein können, daß es keine zwei Individuen geben kann, die nur der Zahl, nicht auch der Art nach verschieden, die m. a. W. ununterscheidbar wären; daß es

daher keine durchaus gleichartige Masse und keine vollkommene Mischung giebt. Ist die Zusammensetzung eines Körpers eine solche, daß er durch dieselbe einer eigenthümlichen Thätigkeit fähig wird, so nennt man diesen Körper einen organischen. Es liegt daher einerseits in dem Bau eines organischen Körpers der ausreichende Grund dafür, daß er dieser Thätigkeit fähig ist, wie andererseits in der Thätigkeit, zu der ein Körper befähigt ist, der Grund seines Baus liegt[1]).

Wolff untersucht nun weiter (§ 302—502) die Gesetze der Bewegung so ausführlich, daß er bei dieser Gelegenheit eine vollständige Darstellung der allgemeinen Mechanik giebt. Von den philosophischen Ergebnissen dieser Untersuchung sind die wichtigsten die zwei Sätze, in denen er sich an Leibniz anschließt: die Läugnung einer Wirkung in die Ferne und die Lehre von der Erhaltung der Kraft. In der ersteren Beziehung behauptet er (§ 320 f.), kein Körper könne auf einen andern anders, als durch Stoß und somit durch unmittelbare Berührung, wirken; und er will deßhalb auch die magnetische und elektrische Anziehung mit Descartes durch die Annahme erklären, daß die Körper, welche einander anzuziehen scheinen, durch gewisse unserer Wahrnehmung sich entziehende mechanische Ursachen gegen einander getrieben werden. Den Beweis seines Satzes führt er aber nur mit der Bemerkung, welche ihn selbst schon voraussetzt, daß ein Körper nur wirken könne, sofern er selbst in Bewegung ist, und daß er auf diesem Wege auf einen andern zu wirken nur dann einen Grund habe, wenn dieser sich seiner Bewegung entgegenstelle. Die Erhaltung der Kraft versteht Wolff (§ 480—487) in demselben Sinn, wie Leibniz (s. o. S. 102 f.), daß nämlich die Quantität der lebendigen Kräfte in der Welt sich gleich bleibe. Er beweist diesen Satz zunächst für den Fall des Zusammenstoßes zwischen elastischen Körpern; glaubt dann aber hieraus auch auf die nicht elastischen schließen zu dürfen, da in dem einen Fall wie in dem andern die nächste Wirkung des Zusammenstoßes eine Veränderung in der Gestalt der aufeinanderstoßenden Körper sei; und da nun seiner Ansicht nach keine lebendige Kraft anders, als durch den Zusammenstoß der Körper, entstehen, verloren gehen oder sich verändern kann, so ist die Sache damit für ihn erwiesen. Die heutige Naturwissenschaft freilich wird diesen Beweis nicht ausreichend finden können.

---

1) Das obige nach Cosmol. § 215—281.

ntlichen bewegenden Kräfte bilden nun in ihrer wechſel-
pfung das, was man die Natur nennt; die Naturordnung
:nigen Weiſe des Zuſammenſeins und der Aufeinanderfolge
)elche ſich aus den Veränderungen in den bewegenden
:, und die Geſetze der Naturordnung fallen mit den Ge-
vegung zuſammen (§ 503 ff. 554 ff.). Dieſe ſind aber,
ff annimmt, nicht unbedingt nothwendig; ſie laſſen ſich
Weſen der Körper, nach dem Satze des Widerſpruchs,
ius Rückſichten der Angemeſſenheit, der Zweckmäßigkeit,
:nzip des zureichenden Grundes, ableiten. Die Natur-
her zufällig, ihre Nothwendigkeit iſt nur eine hypothetiſche,
ſich nicht unmöglich, daß Erſcheinungen eintreten, welche
ung widerſprechen: Wunder ſind nicht unmöglich. Wenn
der in den Naturlauf eingreift, ſo wird ebendamit der
Zuſtand der Welt zu einem anderen gemacht, als er
ber ſein würde, wofern nicht dieſe ſeine natürlichen Folgen
Wunder wieder aufgehoben werden [1]). Denn an der Ver-
)inge, an dem Ineinandergreifen aller natürlichen Wir-
olff, trotz ſeines Wunderglaubens, ebenſo feſt, wie Leibniz,
auf beruht, wie auch er glaubt, die Vollkommenheit der
ht darin, daß ſich alles in der Welt aus einem gemein-
erklären läßt, die beſonderen Gründe für alles, was in
und auf einander folgt, ſich in einen allgemeinen Grund
Dieſe Vollkommenheit iſt daher um ſo größer, je größer
Mannigfaltigkeit der harmoniſch verbundenen Dinge iſt,
andererſeits die Unvollkommenheiten im einzelnen ſind,
Vollkommenheit des Ganzen erkauft wird. Wie es ſich
Beziehung mit unſerer Welt verhält, kann erſt die na-
)gie ausmachen (§ 535 ff.); und ebendaſelbſt findet auch
: Naturbetrachtung, welcher Wolff einen ſo großen Werth
ngemeſſenſte Stelle.

9—594. 561—576. 102 ff.

4. Die Psychologie [1]).

Von den Körpern unterscheidet sich die menschliche Seele wie das Einfache von dem Zusammengesetzten. Daß die Seele eine einfache Substanz ist, beweist Wolff ebenso, wie ihr Dasein, aus der Thatsache des Bewußtseins, des Denkens. Zum Denken gehört Bewußtsein, zum Bewußtsein Vergleichung und Unterscheidung dessen, was wir uns vorstellen [2]). Diese Thätigkeit ist aber von den Bewegungen, auf welche sich alle körperlichen Vorgänge beschränken, durchaus verschieden. Als einfache Substanz muß die Seele eine Kraft in sich haben, aus der ein fortwährendes Streben nach Veränderung ihres Zustandes hervorgeht, (vgl. S. 186). Diese Kraft kann ebenso, wie das Subjekt, dem sie inwohnt, nur eine einzige sein; und sie besteht näher in dem Vermögen der Seele, sich die Welt nach dem Stand ihres Körpers in der Welt und nach Maßgabe der Veränderungen vorzustellen, welche in den Sinnesorganen vor sich gehen. Das Wesen der Seele wird demnach von Wolff ebenso bestimmt, wie Leibniz das Wesen aller Monaden bestimmt hatte: es soll in einer vis repraesentativa universi bestehen, welche durch die Beschaffenheit des Leibes, durch sein Verhältniß zu anderen Wesen und die in ihm vorgehenden Veränderungen näher modificirt wird; und er erklärt ausdrücklich, daß in jeder einzelnen Vorstellung, auch schon der Sinnesempfindung, alle gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustände der Welt enthalten seien, aber in jeder auf andere Weise, und bald mittelbarer bald unmittelbarer. Als Thätigkeiten dieser Einen Kraft sind alle Seelenthätigkeiten zu betrachten; die ihnen entsprechenden Seelenvermögen bezeichnen daher nicht verschiedene Kräfte in der Seele, sondern nur die verschiedenen Modifikationen, deren ihre Vorstellungskraft fähig ist [3]).

---

1) Wolff's empirische und rationale Psychologie wurden schon S. 183 genannt. Mit jener trifft das dritte, mit dieser das fünfte Kapitel der Vern. Ged. v. Gott der Welt u. s. w. in seinem Inhalt zusammen. Belegstellen aus beiden bei Erdmann, a. a. O. S. CXXX ff.

2) Die bewußte Vorstellung oder das Bewußtsein nennt W. mit Leibniz Apperception, die Vorstellung ohne nähere Bestimmung Perception.

3) Vern. Ged. § 727—759. Psych. rat. § 10—82. 184—188. Ps. empir. § 11—22.

Wolff unterscheidet nun zwei Grundformen der Seelenthätigkeit, das Erkennen und das Begehren, und demgemäß zwei Hauptvermögen, das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen; als die Bestandtheile des ersteren bezeichnet er die Empfindung, die Einbildungskraft nebst dem Gedächtniß, und den Verstand.

Alle Seelenthätigkeiten entspringen aus der sinnlichen Empfindung. Die Empfindungen sind Darstellungen oder Bilder der körperlichen Dinge in der Seele; und da nun jedes Bild dem Original ähnlich ist, (schließt Wolff) so müssen auch unsere Sinnesempfindungen den Körpern, auf welche sie sich beziehen, irgendwie ähnlich sein. Was sie von denselben darstellen, kann nur das sein, worauf sich überhaupt die Eigenschaften der Körper als solcher beschränken: Gestalt, Größe, Lage und Bewegung. Auf der Unterscheidung dieser Stücke beruht die Deutlichkeit der Wahrnehmungen. Sie selbst aber sind nur eine Folge von den inneren Veränderungen in den einfachen Wesen, aus welchen die Körper zusammengesetzt sind. Diese bilden mithin den eigentlichen Inhalt unserer Wahrnehmung; aber sie werden in derselben verworren vorgestellt, ohne daß wir auch nur die abgeleiteten Corpuskeln, noch viel weniger natürlich die primitiven, oder gar die Elemente der Körper, mit unseren Sinnen zu unterscheiden im Stande wären. Durch eine verworrene Vorstellung des Zusammenhangs der Elemente erhalten wir (wie dieß Wolff des näheren nachzuweisen sucht) die sinnliche Anschauung des Raumes; durch eine verworrene Vorstellung ihres passiven Princips die der Kraft der Trägheit; durch eine verworrene Vorstellung ihrer aktiven Kräfte die der bewegenden Kraft. Unsern sinnlichen Empfindungen entsprechen gewisse Bewegungen im Gehirn, welche Wolff mit Descartes „materielle Ideen" nennt, und diesen gewisse von den Objekten bewirkte Bewegungen in den Sinnesorganen; von der Geschwindigkeit der Bewegung in den Sinnesnerven soll die Klarheit der Wahrnehmungen abhängen, ihre Deutlichkeit dagegen dadurch bedingt sein, daß die Bewegungen, welche von verschiedenen Theilen des Objekts herrühren, an verschiedene Fasern der Empfindungsnerven vertheilt sind[1]).

Wenn uns die Empfindung Ideen von gegenwärtigen sinnlichen Dingen liefert, so besteht die Einbildungskraft in dem Vermögen, Vor-

1) Psychol. rat. § 64. 83—177. Psych. emp. § 56—90. Ich gebe natürlich hier und im folgenden aus Wolff's weitschweifigen Auseinandersetzungen nur das erheblichere.

stellungen abwesender sinnlicher Dinge, Phantasiebilder zu erzeugen. Auch ihnen entspricht immer eine Bewegung im Gehirn; aber diese ist bei den bloßen Phantasiebildern langsamer, als bei den Sinnesempfindungen; erhält sie die gleiche Stärke, wie bei den letztern (wie dieß im Wahnsinn und im Delirium der Fall ist), so verwechselt man jene mit diesen. Die Phantasiebilder entstehen durch eine Abschwächung der Empfindungen und der ihnen entsprechenden materiellen Ideen; sie setzen daher immer die Sinnesempfindungen voraus, deren Abbild sie sind, und ebenso wird auch ihr Auftreten in jedem einzelnen Falle durch irgend eine Sensation veranlaßt. Das allgemeine Gesetz dieses Hergangs liegt in dem Satze, daß die Einbildungskraft diejenigen Vorstellungen wiedererzeugt, welche mit einer Vorstellung, die wir früher gehabt haben und nun wieder haben, bei ihrem früheren Vorkommen verbunden gewesen sind, weil dieselben damals einen Theil unserer Gesammtvorstellung ausgemacht haben; aus diesem allgemeinen Gesetze ergeben sich die besonderen Gesetze der sog. Ideenassociation. Die Wiedererzeugung der Vorstellungen wird durch die Aufmerksamkeit, und diese durch Uebung erleichtert; wir reproduciren daher eine Vorstellung um so leichter, je öfter wir sie producirt haben. Weil aber unser „Vorstellungsfeld" ein sehr beschränktes ist, können wir immer nur eine kleine Anzahl von Vorstellungen gleichzeitig festhalten, unser Vorstellen ist daher ein diskursives, an das Gesetz der Zeitfolge gebundenes. Auf den Unterschied des dunkeln und deutlichen Vorstellens führt Wolff den des Schlafens und Wachens zurück; beim Träumen soll sich die Seele im Zustand eines zwar deutlichen aber ungeordneten Vorstellens befinden. Bei dieser Gelegenheit unterläßt aber der Philosoph nicht, von den natürlichen Träumen die übernatürlichen zu unterscheiden und die einen wie die andern in körperlicher und geistiger Beziehung ausführlich zu untersuchen. In der Fähigkeit, durch Theilung und neue Verknüpfung von Phantasievorstellungen Bilder von Dingen zu erzeugen, welche man niemals wirklich wahrgenommen hat, besteht das „Dichtungsvermögen"; in der Fähigkeit, reproducirte Vorstellungen als solche wiederzuerkennen, das Gedächtniß. Ueber beide handelt Wolff ausführlich. Aus dem Dichtungsvermögen entspringt die künstlerische Thätigkeit, bei welcher mehrere durch die Wahrnehmung gelieferte Vorstellungen nach dem Princip des zureichenden Grundes verknüpft werden; sein Werk ist auch der Gebrauch der Vorstellungen zur symbolischen (oder „hieroglyphischen")

Bezeichnung der Dinge, dem Wolff eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Das Gedächtniß will er nicht zur Einbildungskraft als solcher gerechnet wissen; innerhalb desselben unterscheidet er zwischen dem sinnlichen Gedächtniß, welches die Gegenstände nur verworren, und dem intellektuellen, welches sie deutlich wiedererkenne. Ueber die Eigenschaften eines guten Gedächtnisses, die verschiedene Genauigkeit der Erinnerung und ähnliches verbreitet er sich sehr eingehend. [1])

Die bisher besprochenen Vorstellungsthätigkeiten faßt Wolff unter der Bezeichnung des niederen Erkenntnißvermögens zusammen, und stellt ihnen den Verstand als das höhere Erkenntnißvermögen gegenüber. Wenn uns jene nur sinnliche, mithin verworrene Vorstellungen liefern, so ist der Verstand das Vermögen, sich die Dinge deutlich vorzustellen. Zum deutlichen Vorstellen gehört aber die Unterscheidung und Vergleichung der einzelnen Bestandtheile der Dinge, die Reflexion, und zur Reflexion gehört Aufmerksamkeit. Wolff handelt daher in diesem Abschnitt zuerst von der Aufmerksamkeit; er definirt sie als das Vermögen, zu bewirken, daß ein Theil einer zusammengesetzten Vorstellung größere Klarheit habe, als die übrigen; er zeigt, welche Umstände dazu dienen, unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände zu richten, welchen Einfluß dieß auf unsere Vorstellungen habe, was für Regeln sich daraus ergeben, und wie die Reflexion in nichts anderem bestehe, als in der successiven Hinwendung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt unserer Vorstellungen. Er bespricht weiter den Verstand als solchen; er führt aus, daß sich alle Verstandesthätigkeiten aus der vis repraesentativa universi ableiten lassen, daß die Reflexion zur Vergleichung der Wahrnehmungen mit einander und mit unsern Erinnerungen, zur Auffassung ihrer Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, und dadurch zur Bildung allgemeiner Begriffe hinführe; er untersucht die physischen Bedingungen der Verstandesthätigkeit und findet, daß unsere Begriffe keine eigenen „materiellen Ideen" im Gehirn voraussetzen, sondern an den materiellen Ideen der Wahrnehmungen, von denen sie abstrahirt, oder der Wörter und Zeichen, durch die sie ausgedrückt werden, ihr körperliches Substrat haben, daß aber ebendeßhalb diejenigen Verletzungen und Veränderungen des Gehirns, durch welche das Gedächtniß geschwächt wird, auch der

1) Psych. rat. § 178—356. Psych. emp. (wo die Reihenfolge der einzelnen Erörterungen eine etwas andere und im ganzen die durchsichtigere ist) § 91—233. Vern. Ged. § 235—267.

Verſtandesthätigkeit Eintrag thun; er verbreitet ſich (in der empiriſchen Pſychologie) ausführlich über die drei Verſtandesthätigkeiten (Begriff, Urtheil, Schluß), über die ſprachliche Bezeichnung der Begriffe, über die Möglichkeit und die Bedingungen einer allgemeinen Charakteriſtik und Combinationskunſt, über die Erfindungskunſt u. ſ. w., und er wiederholt bei dieſer Gelegenheit ſehr vieles, was er ſchon in der Logik des breiteren auseinandergeſetzt hat. Wiefern ſich der Verſtand auf den Zuſammenhang der Dinge richtet, erhält er den Namen der Vernunft; die Vernunft (ratio) iſt das Vermögen, den Zuſammenhang der allgemeinen Wahrheiten zu durchſchauen; eine Vernunfterkenntniß iſt diejenige, welche uns dieſen Zuſammenhang verſtehen lehrt. Dieß leiſtet aber nach Wolff nur das demonſtrative Erkennen, und mit dieſem fällt, wie er hier erklärt (Ps. emp. § 491 f.), das aprioriſche zuſammen; ſo daß demnach alles rationale Erkennen und daher alles philoſophiſche Erkennen, wie wir ſchon oben gehört haben, ein aprioriſches, demonſtratives, ſein ſoll. Nur um ſo bedenklicher iſt es dann aber, wenn wir gleichzeitig dem ausdrücklichen Zugeſtändniß begegnen: alles, was durch die Vernunft erkannt wird, werde aus anderem, das uns vorher ſchon bekannt ſein müſſe, durch Schlüſſe abgeleitet, wir beſitzen keine allgemeinen Begriffe, welche wir nicht von der äußeren oder der inneren Wahrnehmung abſtrahirt hätten.[1]) Wenn dem ſo iſt, begreift es ſich zwar vollkommen, daß (wie Wolff zeigt) weder der Verſtand noch die Vernunft im Menſchen jemals ganz rein ſind, daß ſich mit der Vernunft die Erfahrung, mit den deutlichen Begriffen verworrene zu verbinden pflegen; nur um ſo näher lag aber dem Philoſophen die Frage, ob und in welchem Sinn überhaupt ein aprioriſches Erkennen möglich ſei, wenn doch alle unſere Begriffe, wie er ſelbſt einräumt, ihren Inhalt aus der Erfahrung entnehmen.[2])

Aus dem Vorſtellen geht das Begehren hervor. Die Seele, wie jede Kraft, hat das Streben, ihren Zuſtand fortwährend zu ändern. Mit jeder Vorſtellung iſt daher das Streben nach Veränderung derſelben verbunden. Dieſes Streben wird zum Begehren, zum Verlangen oder Abſcheu, wenn es durch die Vorſtellung deſſen hervorgerufen wird, was

1) Psych. emp. § 494. Psych. rat. § 429.

2) Das vorſtehende nach Psych. rat. § 357—479. Psych. emp. § 234—508 vgl. Vern. Geb. v. Gott u. ſ. w. § 268—403.

dadurch erreicht werden soll, wenn es darauf ausgeht, eine von uns vorhergesehene Vorstellung zu erlangen oder zu vermeiden; und wenn diese letztere eine sinnliche ist, d. h. eine solche, deren Eintreten an gewisse körperliche Bedingungen geknüpft ist, so werden die körperlichen Bewegungen, welche zur Erlangung der von uns gewünschten Vorstellung nöthig sind, in unser Streben mit aufgenommen. Näher ist dasjenige, was uns bestimmt, nach einer Vorstellung zu streben oder ihr zu widerstreben, die Lust oder Unlust, die wir von ihr erwarten: die Lust ist der Beweggrund unseres Begehrens, die Unlust der unseres Widerstrebens. Die Lust besteht in der Erkenntniß einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust in der Erkenntniß einer Unvollkommenheit; auch der körperliche Schmerz ist nichts anderes, als das Bewußtsein der Unvollkommenheit, welche die Verletzung eines Theils unseres Körpers in sich schließt. Was Lust erregt, gefällt uns und wir nennen es schön, was Unlust erregt, mißfällt uns und wir nennen es häßlich. Was uns und unsern Zustand vollkommener macht, ist ein Gut, was uns unvollkommener macht, ist ein Uebel. Jenes ist der natürliche Gegenstand unseres Verlangens, dieses unseres Abscheus. Wie aber die Güter und Uebel verschiedener Art sind und verschiedene Seiten unseres Wesens betreffen, so gilt das gleiche auch von unserem Begehren, und es sind in dieser Beziehung vor allem zwei Hauptarten desselben zu unterscheiden: das sinnliche Begehren oder die Begierde, und das vernünftige Begehren oder der Wille. Ueber das erstere hat sich Wolff in seiner empirischen Psychologie sehr ausführlich verbreitet. Er handelt hier nicht allein von dem sinnlichen Verlangen und Abscheu im allgemeinen, nach Anleitung der ebenbesprochenen Bestimmungen, sondern auch noch im besondern (§ 603–879) von den Affekten oder den „Akten eines heftigen sinnlichen Verlangens und Abscheus", und er beschreibt eine lange Reihe derselben nach allen Seiten; es finden sich darunter aber auch solche, die sich nur gezwungen unter diese Definition aufnehmen lassen, wie die Liebe und die Dankbarkeit. Von der Begierde unterscheidet sich der Wille dadurch, daß es in jener eine verworrene (sinnliche), in diesem eine deutliche (vernünftige) Vorstellung des Guten ist, die unser Begehren bestimmt. Irgendwie bestimmt ist aber der Wille immer und nothwendig. Er kann allerdings nicht gezwungen werden; denn ein Wollen entsteht nur aus der Vorstellung, daß etwas für uns gut sei, ein Widerstreben aus der Vorstellung, daß

etwas für uns schlecht sei, und diese Vorstellung läßt sich uns nicht aufzwingen. Aber ebensowenig ist ein Wollen ohne Bestimmungsgründe möglich. Die Freiheit des Willens besteht daher (wie ja auch Leibniz gelehrt hatte) nur in der Spontaneität, nur darin, daß die Seele sich selbst aus gewissen Beweggründen, nach dem Princip des zureichenden Grundes, zum Wollen bestimmt. Wenn Wolff die Willensakte nichtsdestoweniger für zufällig erklärt, so ist dieß nach Maßgabe seiner allgemeinen Bestimmungen über das Nothwendige und Zufällige zu verstehen. Sie sind zufällig, wiefern sie nicht aus dem Wesen der Seele als solchem hervorgehen, wiefern jedem an sich die verschiedensten und entgegengesetztesten Willensrichtungen möglich sind; aber sie sind es nicht in dem Sinn, als ob irgend jemand auch in einem gegebenen Falle, — diese seine bestimmte Eigenthümlichkeit und diese bestimmten inneren Zustände und äußeren Umstände einmal vorausgesetzt, — etwas anderes wollen könnte, als was er wirklich will; ihre „Zufälligkeit" soll nur ausdrücken, daß ihre Nothwendigkeit keine absolute, sondern eine bedingte sei. [1])

Erst nach diesen Untersuchungen über die Seelenthätigkeiten und Seelenvermögen kommt Wolff auf eine Frage zu sprechen, welche er im bisherigen vorsichtig umgangen hat, die Frage nach dem Verhältniß der Seele zum Leibe. [2]) Indessen hat er dieselbe durch seine wiederholten ausführlichen Erörterungen in keiner wesentlichen Beziehung über den Punkt hinausgeführt, auf dem sie ihm Leibniz hinterlassen hatte. Von den drei Annahmen, die man aufgestellt hat, um die thatsächliche Uebereinstimmung des leiblichen und des Seelenlebens, namentlich in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung und der willkührlichen Körperbewegung, zu erklären, wird die verbreitetste und natürlichste, die einer realen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, mit der Bemerkung verworfen: ihr zufolge müßte eine bewegende Kraft vom Körper in die Seele übergehen, um sich hier in eine Vorstellungskraft zu verwandeln, und ebenso andererseits eine geistige Kraft von der Seele in den Leib, um sich hier in Bewegungskraft zu verwandeln, dieser Hergang lasse sich aber nicht allein

---

1) Psych. rat. § 480—529. Psych. emp. § 509—946. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 404—526, 876—885. Man vgl. auch was S 118 f. über Leibniz bemerkt ist.

2) Psych. rat. § 530—642. Vern. Ged. u. s. w. § 527 ff. 760 ff. 883 .

nicht begreifen, sondern er widerspreche auch dem Gesetz von der Erhaltung der lebendigen Kräfte, da bei der Einwirkung des Leibes auf die Seele eine Bewegungskraft zu Gunsten der Seele verloren gienge, und bei der Einwirkung der Seele auf den Leib eine solche neu entstände. An einer zweiten Annahme, dem sog. System der gelegenheitlichen Ursachen [1]), tadelt Wolff mit Leibniz, daß sie die Verbindung zwischen Leib und Seele durch fortwährende Wunder erkläre, und dem Gesetz des zureichenden Grundes widerspreche; denn während diesem Gesetz zufolge in der Bewegung der körperlichen Organe der Grund für die Sinnesempfindung, in unsern Willensakten der Grund für die Körperbewegung aufgezeigt werden müßte, werden beide hier lediglich aus dem göttlichen Willen abgeleitet. Beiderlei Einwürfen entgeht, wie er glaubt, nur das System der prästabilirten Harmonie, welches er sich demnach aneignet und es nach allen Seiten ausführlich vertheidigt.

Ihrem allgemeinen Wesen nach gehört die menschliche Seele in die Klasse der Geister, der mit Verstand und freiem Willen begabten Substanzen; und sie unterscheidet sich dadurch nicht allein von denjenigen einfachen Wesen, welche uns früher als Elemente der körperlichen Dinge vorgekommen sind, sondern auch von den Seelen der Thiere. Die letzteren hält nämlich Wolff nicht mit Descartes für bloße Maschinen, sondern er erkennt ihnen eine Seele zu, welche der Wahrnehmung, der Einbildung, der Erinnerung und der sinnlichen Begierde fähig sei; die aber keine allgemeinen Begriffe, keine Vernunft, keinen freien Willen, kein Selbstbewußtsein und daher auch keine Persönlichkeit habe. Die Entstehung der menschlichen Seele läßt sich, wie dieß von jeder einfachen Substanz gilt (s. o. S. 186), nur als eine Schöpfung denken; und da nun diese, wie Wolff glaubt, und wie es das System der prästabilirten Harmonie allerdings fordert, nur eine einmalige sein kann, da sich auch die menschlichen Körper nach dem Zeugniß der Naturwissenschaft aus organisirter und mithin auch beseelter Materie bilden, so nimmt er mit Leibniz an, die Seelen existiren seit der Weltschöpfung, aber vor dem Eintritt in das gegenwärtige Leben befinden sie sich im Zustand dunkeln Vorstellens und in rudimentären Organismen; aus diesen bilde sich der Fötus, mit dessen Entwicklung der allmähliche Uebergang der Seele in den Zustand des deutlichen Vorstellens Hand in Hand gehe. Beim Tode

---

1) Worüber S. 48 ff. 94 f. zu vergleichen ist.

des Körpers dagegen ſoll die Seele nicht in den Zuſtand
Vorſtellens zurückkehren; ſie behält ihr Wiſſen, ihre Nei
Abneigungen, ihr Selbſtbewußtſein, ja ſie erhebt ſich in ihre
zu immer höherer Vollkommenheit, ſie iſt mit Einem Wor
wie alle andern Subſtanzen, auf natürlichem Wege unzerſtör
ſie iſt auch unſterblich. Den Beweis für dieſe Behauptung
Wolff ſehr ungenügend mit dem Analogieſchluß (Psych. r
da die Seele beim Eintritt in dieſes Leben den früheren Z
Vorſtellens nicht verloren, ſondern nur einen neuen dazu
habe, ſo müſſe es beim Austritt aus demſelben ebenſo geh
neben den menſchlichen Seelen auch noch andere Geiſter
welche jene in verſchiedenen Abſtufungen an Vollkommenheit
beweiſt Wolff ausdrücklich; ob es aber wirklich ſolche gebe, ſ
nicht die Philoſophie, ſondern nur die poſitive Theologie a

5. Die natürliche Theologie.

Auch von dieſem Theile ſeines Syſtems hat Wolff
Darſtellung gegeben. In dem erſten Theile ſeiner lateiniſch
„natürlichen Theologie“ will er das Daſein und die Eigenſc
a posteriori, von der Betrachtung der Welt aus, in dem
er ſie a priori beweiſen; doch bemerkt er ſelbſt, daß au
Darſtellung keine rein aprioriſche ſei, ſofern ſie zwar vo
gebildeten Begriff des vollkommenſten Weſens ausgehe, di
ſtimmung dieſes Begriffs aber durch die Betrachtung der
Seele gewinne.

Dieſem doppelten Ausgangspunkt gemäß führt nun
den Beweis für das Daſein Gottes in zwei Formen, mit
übrigens an frühere Philoſophen, am unmittelbarſten an
S. 125) anſchließt: der kosmologiſchen und der ontologiſch
er dem teleologiſchen Beweis für ſich genommen eine ſt
kraft abſpricht.[2]) Für den kosmologiſchen Beweis i
begriff bei ihm die Zufälligkeit der endlichen Weſen; we
in ſeiner Faſſung gewöhnlich der Beweis aus der Zufälli
genannt wird. Wenn überhaupt etwas exiſtirt, — ſo laut

1) Psych. rat. § 643—770.
2) Theol. nat. I, § 8. 806. Horae subsec. III, 660 ff.

wendiges Weſen exiſtiren, d. h. ein ſolches Weſen, welches
ines Daſeins nicht in einem andern, ſondern in ſich ſelbſt
nn alles den Grund ſeines Daſeins in einem andern hätte,
niemals zu einem ſolchen, in welchem der wirkliche Grund
läge. Daß nun etwas exiſtirt, ſteht außer Zweifel, da
r ſelbſt exiſtiren. Es giebt alſo ein nothwendiges Weſen.
t aber weder die Welt, noch die Urbeſtandtheile der Welt,
ſchliche Seele. Denn das nothwendige Weſen kann als
entſtehen noch vergehen; die Welt dagegen kann ihrem
wie alles Zuſammengeſetzte, aus ihren Beſtandtheilen
n dieſelben aufgelöſt werden, ſie kann entſtehen und ver-
iſt nothwendig, die Beſtandtheile der Welt dagegen könnten,
, möglicherweiſe auch andere ſein, ſie ſind zufällig. Ebenſo
ber auch unſere Seele, da ſie ja gleichfalls zu der Welt
nothwendige Weſen iſt demnach von der Welt, ihren Ele-
den Seelen verſchieden; und da alles Zufällige an dem
ſeinen Grund hat, muß es ihre Urſache, es muß der
Grund der Welt, oder Gott ſein. Der zweite Beweis,
iſche, nimmt ſeinen Ausgangspunkt in dem Begriff des
Weſens, d. h. desjenigen Weſens, dem alle mit einander
tealitäten im abſolut höchſten Grad zukommen; und er
da zu dieſen Realitäten auch das Daſein, und zu der
en Realität das nothwendige Daſein gehöre, ſo exiſtire
dig. An dieſe Beweiſe knüpft ſich dann weiter eine Ab-
allgemeinſten Eigenſchaften Gottes, nach dem doppelten
Gott einerſeits, vermöge des kosmologiſchen Beweiſes, alle
ten beigelegt werden müſſen, welche erforderlich ſind, um
er Welt zu erklären; andererſeits, vermöge des ontologi-
ie Realitäten, welche ſich in unſerer Seele vorfinden und
mit der Natur eines einfachen, unkörperlichen Weſens ver-
chſten Grade. Aus beiden Geſichtspunkten leitet Wolff die
[1]), Gott ſei dasjenige Weſen, welches ſich alle Welten, die
auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit vorſtellt. Wie
ıkliche aber namentlich ſein zweiter Kanon mit ſich führt,

nat. I, § 1093. Vern. Geb. v. Gott u. ſ. w. I, § 1069. Vgl.
5. 128.

dieß kommt auch an ſeiner eigenen Darſtellung zum Vorſch
Gott z. B. nur in einem höheren als dem gewöhnlichen
nur uneigentlich, eine Subſtanz nennen, nur in dieſem uneige
ihm eine Kraft oder eine Thätigkeit beilegen will, weil da
vollkommene Weſen keine Veränderung erleiden könne; wenn
von demjenigen, worin nach ſeiner eigenen Lehre das Wes
ſtanz, der Kraft, der Thätigkeit beſteht, bei der Anwendun
griffe auf die Gottheit abgeſehen werden ſoll [1]).

In der nun folgenden weitläufigen Auseinanderſetzu
intellektuellen und moraliſchen Eigenſchaften Gottes [2]) iſt da
wertheſte der Nachdruck, mit dem Wolff, nach Leibniz' S
Meinung entgegentritt, als ob das göttliche Denken und
willkührliches ſei, als ob Gott etwas anderes wollen kön
abſolut beſte, etwas anderes ſchaffen, als was an ſich mö
etwas anderes denken, als was ſich aus der Natur der D
Nothwendigkeit ſeines eigenen Weſens ergiebt. Auf dieſem
für ihn die Möglichkeit, Gott wegen des Uebels in der W
fertigen; denn dieſe Rechtfertigung führt ſich auch bei il
finden werden, darauf zurück, daß Gott die Welt nur unte
gungen ſchaffen konnte, welche ſich für ſein Denken und Wi
Natur des Endlichen ergaben, daß das Unmögliche auch
Allmacht nicht möglich ſei. In der Ausführung desſelbe
ganze Rationaliſmus ſeines Syſtems zum Vorſchein: ur
lungen von der Gottheit werden an den allgemeinen Be
meſſen, und es wird mit dieſer Richtſchnur in der Hand au
beſtimmt, wie wir uns das göttliche Erkennen und Woll
haben, was Gegenſtand deſſelben ſein kann und was nicht.
Wolff zu den Dingen, welche Gott möglich ſind, auch die
übernatürlichen Offenbarungen rechnet, ſo geben ihm da
ſeine philoſophiſchen Vorausſetzungen ſo wenig, wie ſeiner
Leibniz [3]), ein Recht. Er ſelbſt zwar bemüht ſich, auch die
rational zu begründen; er unterſucht die Möglichkeit, die

---

1) Theol. nat. I, § 24—140. 1004 ff. II, § 1—78. Vern.
n. ſ. w. I, § 928 ff. Vgl. S. 188.

2) Theol. nat. I, § 141—602. 1059 ff. II, § 79—808.
§ 948—1025.

3) Ueber welchen S. 156 f. zu vergleichen iſt.

male einer übernatürlichen Offenbarung, und er verlangt
hen insbesondere zweierlei: daß ihr Inhalt über die Ver-
ehe, aber ihr nicht widerspreche, und daß die Kenntniß
Menschheit unentbehrlich war, aber auf natürlichem Wege
werden konnte.[1]) Ob aber diese Anforderungen sich mit
agen, darnach wird nicht ernstlich gefragt; und daß nach
len beurtheilt die jüdische und die christliche Offenbarung
ehen würden, dieß steht dem Philosophen zwar zweifellos
ieser Voraussetzung unterläßt er es nicht, in seiner natür-
ie die Schriftgemäßheit seiner eigenen theologischen Sätze
nkt umständlich darzuthun; aber den Erweis derselben
eber, und mit gutem Grunde, der Theologie anheimgeben.
egt ihm natürlich die Frage, wie es sich mit allen jenen
verhält, von denen bis dahin außer Spinoza kaum irgend
felt hatte, daß sie sich auf Gott anwenden lassen: ob wir
das Wollen, das Lustgefühl und andere, zunächst aus
beobachtung entlehnte Begriffe ohne weiteres auf die Gott-
n dürfen, und was von diesen Begriffen übrig bleibt,
s das abziehen, was an ihnen mit der Idee des zeitlosen,
:n, unendlichen Wesens nicht stimmen will. Eine so ein-
itik liegt gänzlich außer dem Gesichtskreis des wolffischen
Er geht zwar darauf aus, über die Gottheit möglichst
vernunftgemäße Vorstellungen zu gewinnen; aber die all-
aussetzungen des gewöhnlichen Gottesglaubens sind ihm
Gründen, wie Leibniz, so unentbehrlich, daß es ihm gar
Sinn kommt, sie gründlich zu prüfen.
gleichen Wahrnehmung geben auch Wolff's Auseinander-
das Verhältniß Gottes und der Welt[2]) Anlaß. Er be-
elt mit Leibniz als ein System, in dem alles einzelne
enhängt, daß jede kleinste Veränderung in einem seiner
nze zu etwas anderem machen würde. Er ist überzeugt,
elne nur als ein Theil dieses Zusammenhangs von Gott
:rvorgebracht werden kann, daß Gott, wenn er einmal

d. I, § 1010—1019. Theol. nat. I. § 448—496. 863 f.
at. I, § 603—1008. 400 f. 430. II, § 309—410 vgl. Philos.
) f.

diese Welt schaffen wollte, nichts in ihr anders machen konnte, als es ist, daß auch die Unvollkommenheit ihrer einzelnen Theile, auch das metaphysische, physische und moralische Uebel, was in ihr ist, mit der Idee dieses bestimmten Weltganzen untrennbar verbunden war und aus seiner ursprünglichen Zusammensetzung mit Nothwendigkeit hervorgieng. Er schließt aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, daß Gott nur das Beste wollen könne; daß daher von allen den zahllosen Welten, die er von Ewigkeit als möglich erkannte, diejenige, welche er wirklich geschaffen hat, die beste, dem göttlichen Weltzweck entsprechendste sein müsse. Diesen Zweck erkennt er nun in der Ehre Gottes oder der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, und das wesentliche Mittel für denselben darin, daß die Welt selbst möglichst vollkommen ist; so daß er demnach auch die größtmögliche Vollkommenheit der Welt als den nächsten Zweck der Welteinrichtung hätte bezeichnen können. Mit dieser Betrachtungsweise kreuzt sich aber bei Wolff in noch höherem Grade, als bei Leibniz, eine zweite, welche von der überlieferten Dogmatik ausgeht. Er behauptet ausdrücklich, die Welt sei ohne alle innere Nothwendigkeit von Gott geschaffen, für ihn sei es gleichgültig, ob eine Welt existire, oder keine; er nimmt nicht den geringsten Anstoß an der Vorstellung, daß Gott von aller Ewigkeit her ohne die Welt gewesen sei, und sie erst in einem bestimmten Zeitpunkt hervorgebracht habe; er erklärt nicht allein die Weltschöpfung für ein Wunder, sondern er läßt der göttlichen Wunderkraft auch im Weltlauf, wie wir bereits gehört haben, freien Spielraum; er redet trotz seinem Determinismus in der hergebrachten Weise von der göttlichen Zulassung und Mitwirkung; er macht endlich von der teleologischen Naturerklärung nicht selten einen so äußerlichen und kleinlichen Gebrauch, als ob er ganz vergessen hätte, daß nach seinen eigenen Grundsätzen (Th. n. I, 626) alle besonderen Zwecke der Dinge in der Welt durch ihr Verhältniß zum Zweck des Weltganzen bedingt sind. Da Gott, sagt er, alle Folgen der Welteinrichtung vorher weiß, so muß er sie auch alle gewollt haben; da diese Einrichtung nicht unbedingt nothwendig war, so kann nur die Vollkommenheit, welche durch sie erreicht werden sollte, ihn bestimmt haben, sie zu treffen; wir müssen demnach in allem, was sich aus dem Wesen der Dinge ergiebt, göttliche Absichten erkennen [1]). Durch diese Erwägung glaubt

1) Vern. Ged v. Gott u. s. w. § 1026 f. Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge (1723. 1752.) § 66. 104. 111 u. ö.

berechtigt, bei allem in der Welt, dem kleinſten wie dem
ach den Zwecken des Schöpfers zu fragen; und wenn er auch
daß dieſe Zwecke nicht auf den Menſchen beſchränkt ſeien,
nicht alles in der Welt blos uns zu gefallen gemacht habe",
doch zugleich den Grundſatz auf, Gott könne durch dasſelbe
ſchiedene Zwecke zugleich erre'chen, und er will demnach alle
elche aus der Natureinrichtung für Menſchen und Thiere her-
wenigſtens als Nebenzwecke in den göttlichen Weltplan mit-
nen wiſſen [2]). Bei dieſem Verfahren war es dann freilich
rmeidlich, daß er die größten Naturerſcheinungen und die durch-
n Naturgeſetze nicht ſelten als ein Mittel für ganz unterge-
enſchliche Zwecke behandelte, oder daß von zwei Dingen, die
der im Zuſammenhang ſtehen, jedes je nach Umſtänden bald
t bald zum Mittel gemacht wurde. „Die Sonne iſt da, da-
eränderungen auf der Erde ſtattfinden können; die Erde iſt
das Daſein der Sonne nicht zwecklos iſt." Die Sterne ge-
ns den Nutzen, daß man Nachts auf der Straße noch etwas
n. „Das Tageslicht ſchaffet uns großen Nutzen: denn bei
können wir unſere Verrichtungen bequem vornehmen, die ſich
s theils gar nicht, oder doch wenigſtens nicht ſo bequem, und
n Koſten vornehmen laſſen." Auch kann man mit Hülfe der
e Mittagslinie finden, Sonnenuhren verfertigen, die Breite
s beſtimmen, die Abweichung der Magnetnadel berichtigen
Die ganze Einrichtung der Erde iſt nichts anderes, „als ein
verordnetes Mittel, alles dasjenige zu erreichen, was wir zur
zur Bequemlichkeit und zur Ergötzlichkeit nöthig haben." Die
ng des Tages und der Nacht, welche durch die Achſendrehung
bewirkt wird, hat den Nutzen, daß ſich Menſchen und Thiere
s durch den Schlaf wieder erquicken können; auch dient die
einigen Verrichtungen, die ſich bei Tage nicht wohl vornehmen
: beim Vogelfang und Fiſchfang; wenn andererſeits der Mond
endrehung hat, ſo erklärt ſich dieß daraus, daß ſie nicht
r, weil die Mondsbewohner ſchon durch ſeinen Umlauf um
einen Wechſel von Tag und Nacht haben, mit dem ſie immer-
auskommen können. Den Wind gebraucht Gott bald um die

—

d. nat. Dinge § 28. 60. 85. 91 u. a. St.

Menschen zu strafen, bald um ihnen wohlzuthun. Das Feuer dient zur Erwärmung, zur Bereitung der Speisen, zum Schmelzen der Metalle, seit der Erfindung des Pulvers auch zur Kriegführung und zu Feuerwerken, und wiewohl es oft großen Schaden stiftet, ist doch sein Nutzen weit überwiegend und man hat so auch an ihm eine Probe der göttlichen Güte. Die Pflanzen sind zur Nahrung für Thiere und Menschen, für die letzteren auch zum Vergnügen und zu mancherlei sonstigem Gebrauche geschaffen. Die Thiere sind unzweifelhaft dazu bestimmt, einander und dem Menschen zur Nahrung zu dienen; ihres anderweitigen Nutzens für den letzteren nicht zu erwähnen [1]). In dieser Weise führt Wolff seinen Gedanken von der durchgängigen Zweckmäßigkeit der Natur aus. Der letzte Zweck der Welt liegt für ihn, wie er selbst sagt [2]), nur in den Menschen (die Bewohner anderer Weltkörper miteingeschlossen), weil Gott nur durch sie die Hauptabsicht erreichen kann, die er bei der Welt gehabt hat, daß er als Gott erkannt und verehrt werde; alles übrige ist um der Menschen willen vorhanden, sie allein sind um ihrer selbst willen gemacht. Es ist dieß der gleiche Standpunkt, wie wir ihn in der alten Philosophie bei Sokrates und den Stoikern finden; er ist aber auch schon von Wolff kaum weniger einseitig ausgeführt worden, als von jenen, und wenn die Aufklärungsphilosophie nach Wolff hierin allerdings noch einen Schritt weiter gieng, verfolgte sie doch nur den Weg, welchen er schon mit aller Entschiedenheit eingeschlagen hatte.

6. Die praktische Philosophie.

Mit dieser Teleologie steht die praktische Philosophie [3]), welche Wolff ungemein breit behandelt hat [4]), durch den Satz (Phil. pr. § 46 ff.) in Verbindung: der natürliche Gebrauch der geistigen Kräfte und der körperlichen Organe sei ein von Gott beabsichtigter Zweck, unsere freien Handlungen werden nur dann zu unserer Vollkommenheit beitragen und mithin gut sein, wenn ihr Bestimmungsgrund in den gleichen Zwecken

1) Cosmol. § 39. Abs. d. natürl. Dinge § 33. 47. 55 f. 66. 79 f. 103. 109. 206 ff. 230 ff.

2) Am Schluß der Vern. Ged. v. d. Abs. d. natürl. Dinge.

3) Ueber die Theile der praktischen Philosophie vgl. man S. 179.

4) Seine Philosophia practica universalis (1738) umfaßt zwei, das Jus naturae (1740 ff.) acht, und wenn man das Jus gentium dazu rechnet neun, die Philosophia moralis (1750 ff.) fünf Quartbände. Weit kürzer ist die deutsche Moral (Vernünft. Ged. von der Menschen Thun und Lassen 1720) und die Politik (Vern. Ged. von dem

liege, wie derjenige der natürlichen Thätigkeiten, wenn er m. a. W. der Natur und der natürlichen Bestimmung unserer körperlichen und geistigen Kräfte entspreche; während sie andernfalls zu unserer Unvollkommenheit beitragen, und mithin schlecht seien. In demselben Satz ist bereits auch die allgemeine Richtung der wolffischen Moral ausgesprochen. Da der sittliche Charakter unserer Handlungen von ihrem Verhältniß zu unserer Natur abhängt, so kann auch der Grund der sittlichen Verpflichtung zunächst nur in den Gesetzen unserer Natur gesucht, und der Inhalt derselben nur aus ihnen bestimmt werden. So wenig daher Wolff auch bezweifelt, daß diese Gesetze von Gott stammen und als göttliche Gesetze zu betrachten seien, so entschieden dringt er darauf, daß das Sittengesetz als ein ewiges, nothwendiges und unveränderliches, von jeder göttlichen und menschlichen Satzung unabhängiges Gesetz anerkannt werde; denn auch Gott könne uns kein anderes Gesetz als das Gesetz der Natur geben, weil eben nur dieses zu unserer höchsten Vervollkommnung diene und Gott nur das Beste wollen könne. Das Sittengesetz, erklärt er, hätte als Gesetz unserer Natur seine Geltung, wenn auch kein Gott wäre, und es könne als solches auch von denen, welche an keinen Gott glauben, durch ihre Vernunft erkannt werden; einen schlagenden Beweis dafür glaubte er in den Chinesen zu finden, die, wie er meinte, zwar vollkommene Atheisten seien, aber trotzdem eine vortreffliche, mit seiner eigenen fast durchaus übereinstimmende Moral haben. Mag daher unsere sittliche Verbindlichkeit immerhin noch vollständiger begriffen werden, wenn Gott als der Urheber der Natur erkannt ist, so ist doch auch schon die Kenntniß der menschlichen Natur für sich allein vollkommen genügend zu ihrer Begründung. Und wie so die Natur die einzige unmittelbare Quelle des Sittengesetzes ist, so ist auch die Uebereinstimmung mit der Natur sein einziger Inhalt. Alle sittlichen Gebote fassen sich in der Einen Regel zusammen: „Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht, und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener macht"; zu unserer Vervollkommnung dient aber, was unserer Natur gemäß ist, es beeinträchtigt sie, was ihr widerstreitet. Das alte Princip des naturgemäßen Lebens ist daher auch das der wolffischen

---

gesellschaftlichen Leben der Menschen 1721). Aus dem Naturrecht hat W. in den Institutiones juris naturae (1749) einen Auszug gegeben, von dem er selbst sagt, daß der ganze wesentliche Inhalt desselben darin zu finden sei. Unsere Darstellung kann natürlich nur die leitenden Gedanken und die bezeichnendsten Züge dieser weitschichtigen Ausführungen berücksichtigen.

Moral. Auf der Beobachtung des Naturgesetzes beruht unsere Glückseligkeit. Denn wenn die Lust überhaupt nichts anderes ist, als Anschauung der Vollkommenheit, so wird auf eine beständige Lust, oder auf Glückseligkeit, sich nur derjenige Rechnung machen können, der ungehindert von einer Vollkommenheit zur anderen fortschreitet, und in diesem Fall ist der Mensch eben nur dann, wenn er sein Verhalten nach dem Gesetz seiner Natur einrichtet. In der Anerkennung dieses Gesetzes liegt auch allein das richtige sittliche Motiv. Der Tugendhafte, sagt Wolff, thut, was dem Naturgesetze gemäß ist, wegen seiner inneren Güte, und unterläßt, was ihm zuwider ist, wegen seiner inneren Schlechtigkeit; wer dagegen eine dem Naturgesetz entsprechende Handlung aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf eine positive Belohnung vollbringt, der ist nicht tugendhaft. Sofern jedoch mit der Befolgung des Naturgesetzes und der aus ihr entspringenden Vollkommenheit unsere Glückseligkeit nothwendig verknüpft ist, wird auch wieder das Streben nach Glückseligkeit als allgemeiner Beweggrund des tugendhaften Lebens bezeichnet. Was aber dem Naturgesetz entspricht, kann nur unser Verstand beurtheilen, und deßhalb hängt (wie wir auch schon früher gehört haben) die Beschaffenheit unseres Willens von der unseres Verstandes ab, und die Aufklärung des letzteren hat für unser praktisches Verhalten und unsere Glückseligleit jene außerordentliche Wichtigkeit, welche ihr Wolff mit Leibniz beilegt. Erinnern wir uns ferner, daß die Vollkommenheit von unserem Philosophen als Zusammenstimmung des Mannigfaltigen definirt wird (vgl. S. 185), so werden wir es nur natürlich finden können, wenn er verlangt, unsere Handlungen sollen auf Einen letzten Zweck (den unserer Vervollkommnung) bezogen, alle sonstigen Zwecke diesem Einen in dem richtigen Verhältniß untergeordnet werden, und es solle so eine durchgängige Uebereinstimmung und Ordnung unseres ganzen Lebens herbeigeführt werden; und da nun dieß nur durch eine methodische Erforschung der sittlichen Aufgaben und der Mittel zu ihrer Erfüllung möglich ist, so liegt am Tage, wie viel ihm nicht blos an der Richtigkeit, sondern auch an der Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Verknüpfung unserer sittlichen Begriffe gelegen sein muß, wie unentbehrlich die Moral seiner Ansicht nach für die Moralität ist [1]).

1) Philos. pract. I, § 47—416. II, 34 ff. 217. 214 ff. 324 ff. Deutsche Moral § 1—72. 139 ff. 373 f.

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre unterscheidet Wolff die Pflichten gegen uns selbst, gegen Andere und gegen Gott. Die ersteren ergeben sich aus seinem Moralprincip unmittelbar. Die Pflichten gegen Andere gründet er auf die Erwägung (Phil. pr. I, § 221 f.): da die Menschen ihre Vervollkommnung nur durch gemeinschaftliche Thätigkeit erreichen können, und da jeder zu diesem Zwecke der Beihülfe der andern bedürfe, so sei es auch Pflicht eines jeden, allen andern diese Unterstützung zu gewähren. Unter den Pflichten gegen Gott versteht er (Deutsche Moral § 651) „diejenigen Handlungen, deren Bewegungsgründe die göttlichen Vollkommenheiten sind." Daß die letzteren in dieser Weise zu Beweggründen unserer Handlungen werden sollen, folgt für ihn aus dem Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zu den Naturgesetzen: da die Naturgesetze nichts anderes sind, als die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte, so lassen sie alle sich aus der Betrachtung dieser göttlichen Eigenschaften ableiten. Weil aber andererseits die göttlichen Gesetze unseres Verhaltens ihrem Inhalt nach mit den Gesetzen unserer eigenen Natur zusammenfallen, so lassen sich alle unsere Pflichten gegen Gott darauf zurückführen, daß wir im Gedanken an ihn thun, was unserer Natur gemäß ist. Gottes Vollkommenheit können wir nicht befördern, wir können ihn nur dadurch ehren, daß wir unsere Anerkennung derselben durch unser Thun und Lassen an den Tag legen: die Gottseligkeit besteht darin, daß man alle seine Handlungen zur Ehre Gottes einrichtet; derjenige erfüllt seine Pflichten gegen Gott, welcher in seiner Gotteserkenntniß den Antrieb zur Erfüllung seiner Pflichten gegen andere und sich selbst findet. Aus diesem Gesichtspunkt wird hier namentlich der äußere Gottesdienst beurtheilt: Wolff ist weit entfernt, ihn für überflüssig zu erklären, aber er sucht seinen Werth ausschließlich in seiner moralischen Wirkung auf den Menschen. Diese Wirkung wird nun natürlich um so größer und reiner sein, je vorgeschrittener unsere Erkenntniß der Vollkommenheiten ist, denen wir die Beweggründe unseres Handelns entnehmen sollen; und so ist es ganz in der Ordnung, wenn Wolff auch hier vor allem auf die Ausbildung des Verstandes dringt und in der Gotteserkenntniß die Grundlage aller Pflichterfüllung gegen Gott sieht. Wenn der Mensch eine lebendige Erkenntniß von Gott habe, sagt er, so werde diese auch den Beweggrund unserer Handlungen abgeben, es werde daher die Erfüllung unserer Pflichten gegen die Gottheit, die Beförderung ihrer Ehre,

nicht ausbleiben. In einige Verlegenheit bringt ihn da
nehmung, daß die Liebe zu Gott mit der Erkenntniß nid
chen Schritt halte, und oft bei einfältigen Chriſten größe
ſcharfſinnigen Weltweiſen. Er hilft ſich aber nicht übel
merkung, die er nur weiter verfolgen durfte, um über
dogmatiſche und moraliſche Auffaſſung der Religion hin
werden: nicht jede Erkenntniß Gottes, ſondern nur eine
Gotteserkenntniß bewirke Liebe zu Gott; die Lebendigkeit l
hänge aber von dem Grad ihrer (ſubjektiven) Gewißheit
ſei bei dem Einfältigen oft viel ſtärker, als bei einem ſol
Unterſuchung aller Gründe noch den einen und andern
gelaſſen habe. Nichtsdeſtoweniger aber verdiene die Ueber
Gründe vor der bloßen Ueberredung deßhalb den Vorzug, w
keine Bürgſchaft für die Dauer eines Glaubens gewähre und
ebenſogut zu Gebot ſtehe, wie der Wahrheit; und wenn
freilich der göttliche Geiſt eine höhere Gewißheit ſchenke
gerade es am wenigſten nöthig, „durch Unvollkommenheit d
den Eifer im Guten zu erlangen“ [1]).

Es würde uns zu weit führen, wenn wir Wolff noch
einzelne ſeiner Moral folgen wollten. Seine Grundſätze
ſehr achtungswerth, ſeine Erörterungen in der Regel re
Aber das Beſtreben, alles zu demonſtriren und auch das
liche noch deutlicher zu machen, verleitet ihn ſchon in ſ
deutſchen Moral zu umſtändlichen Auseinanderſetzungen
welche dieſer Gründlichkeit theils nicht bedürfen, theils
allgemeinen Geſichtspunkten in einem viel zu loſen Zuſamm
um in eine philoſophiſche Ethik zu gehören. Das lat
vollends kennt in der Breite der Darſtellung und dem Ei
mäßigen Beweisführung weder Maß noch Ziel, und in ſein
Bänden: „vom Verſtand“ und „vom Willen“, iſt es gro
eine Wiederholung deſſen, was der Verfaſſer in ſeiner
Pſychologie und ſeiner „allgemeinen praktiſchen Philoſoph
ausgeführt hat.

Mit der Moral wird nun das Naturrecht von Wo
verknüpft, ſondern auch vielfach in höherem Grade vermiſ

1) Deutſche Moral § 680 ff. Philos. mor. III, § 226 f.

nach der Unterscheidung beider Gebiete durch Thomasius noch geschehen durfte [1]). Alles Recht beruht ihm zufolge auf der Pflicht: wir haben ein natürliches Recht auf alles das, wodurch die Erfüllung unserer natürlichen Verbindlichkeiten bedingt ist (Inst. § 45 f.); und da diese für alle Menschen die gleichen sind, so stehen auch alle hinsichtlich ihrer natürlichen Rechte sich gleich: was Einem vermöge seines natürlichen Rechts erlaubt ist, das ist allen erlaubt, und was Einer vermöge seines natürlichen Rechts von andern gethan oder nicht gethan wissen will, das ist er seinerseits ihnen zu thun oder nicht zu thun verpflichtet (68 f.). Unter den Rechten, welche sich hieraus ergeben, findet nun allerdings ein Unterschied statt. Da unsere natürliche Verpflichtung eine unbedingte ist, so ist auch unser Recht auf alles das, was zu ihrer Erfüllung nothwendig ist, ein unbedingtes: niemand darf uns an seinem Gebrauch hindern, und wenn es jemand versucht, sind wir berechtigt, ihn zur Achtung desselben zu zwingen. Dieß ist das „vollkommene Recht" oder das Recht im engeren Sinn. Dagegen haben wir kein Recht, einen andern zu solchen Handlungen zu zwingen, welche sich zwar aus seiner natürlichen Verpflichtung ergeben, durch deren Unterlassung aber wir an der Erfüllung der unsrigen nicht verhindert werden, z. B. zu Handlungen der Wohlthätigkeit; die Verpflichtung der andern zu solchen Handlungen ist daher nur eine unvollkommene, und wir haben auf sie nur ein unvollkommenes Recht: sie fallen nicht unter den Gesichtspunkt des Rechts (im engeren Sinn), sondern der Billigkeit (76 f.). Indessen macht Wolff von dieser Unterscheidung nicht den durchgreifenden Gebrauch, welchen später Kant davon gemacht hat.

Von den vier Haupttheilen, in die Wolff's Naturrecht nach den eben besprochenen einleitenden Untersuchungen zerfällt, behandelt der erste die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere und gegen Gott und die mit ihnen verknüpften Rechte. Diese ganze Auseinandersetzung ist aber weit mehr moralischen als streng naturrechtlichen Inhalts, und so richtig auch das meiste darin ist, so bietet sie doch kaum irgend eine eigenthümliche Bestimmung von einiger Erheblichkeit dar. Der zweite Theil: „über das Eigenthum und die daraus sich ergebenden Rechte und Verbindlichkeiten", beschränkt sich mehr auf eigent-

1) Wolff's naturrechtliche Schriften sind schon S. 209 genannt. Die Verweisungen im Text beziehen sich auf die Institutio; die entsprechenden Abschnitte des größeren Werks lassen sich leicht finden, da die Anordnung in beiden die gleiche ist.

liche Rechtsfragen, indem er die Lehre vom Eigenthum und den Eigenthumsverträgen an der Hand des römischen und des gemeinen Rechts mit großer Ausführlichkeit darstellt. Indessen ist auch hier von neuen philosophischen Gesichtspunkten wenig zu bemerken. Mit den meisten von seinen Vorgängern nimmt Wolff an, die Menschen haben ursprünglich in einer allgemeinen Gütergemeinschaft gelebt; diese hätte sich jedoch bei der Vermehrung des Menschengeschlechts und seiner Bedürfnisse nur unter der Bedingung einer so allgemeinen und vollendeten Nächstenliebe aufrecht halten lassen, wie sie in der Wirklichkeit sich nicht finde, und so sei denn freilich das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; als einen Ausfluß der ursprünglichen Gütergemeinschaft betrachtet er das Recht auf die Benützung fremden Eigenthums in Nothfällen (186 ff. 304).

Im dritten Theil seines Naturrechts bespricht Wolff das gesellschaftliche Leben [1]); als die zwei Formen desselben bezeichnet er die einfache und die zusammengesetzte Gesellschaft, oder wie er auch sagt, das imperium privatum und das imperium publicum, die Familie und den Staat. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft gründet sich im allgemeinen auf die Verpflichtung, für die eigene und fremde Vollkommenheit so viel als möglich zu thun; denn dieser Forderung läßt sich nur im gesellschaftlichen Leben Genüge leisten. Weil andererseits die Gesellschaft nur durch die Unterordnung der Einzelnen unter einen gebietenden Willen zu Stande kommt, und von Natur keiner dem andern unterworfen ist, so beruht jede Gesellschaft auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag; und Wolff hält hieran so entschieden fest, daß er selbst das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern auf eine Art von Vertrag (ein quasi pactum) über die Erziehung der Kinder zurückführen will. Die Gesellschaft ist daher, beides zusammengenommen, ein Vertrag mehrerer Personen, mit vereinigten Kräften ihr gemeinsames Bestes nach irgend einer Seite hin zu befördern; und aus diesem Grunde ist die gemeine Wohlfahrt das höchste und letzte Gesetz jeder Gesellschaft (833 ff. 909. D. P. 1 ff.). Nach diesen Gesichtspunkten beurtheilt Wolff die verschiedenen Beziehungen des menschlichen Gemeinlebens. Die Ehe ergiebt sich aus dem natürlichen Zweck des Geschlechtslebens, welcher in der Erhaltung der menschlichen Gattung besteht. Dieser Zweck fordert

1) Den Inhalt desselben hatte Wolff schon früher in seiner deutschen Politik (vgl. S. 209) niedergelegt. Auf die Paragraphen der letzteren beziehen sich im folgenden die Zahlen, denen die Buchstaben D. P. vorgesetzt sind.

nicht blos die Erzeugung der Kinder, sondern auch ihre Erhaltung und ihre Erziehung zu einem menschenwürdigen Leben, und die letztere ist nur durch eine dauernde Verbindung von Mann und Weib möglich: die Ehe ist mithin eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung von Kindern. Aus dieser Zweckbestimmung leitet Wolff sowohl die Monogamie als das Verbot der Ehescheidung für den Fall ab, daß unerzogene Kinder vorhanden sind; doch giebt er zu, daß auch in diesem Fall Ehebruch, bösliche Verlassung und Verweigerung der ehelichen Pflichten ein genügender Scheidungsgrund sei. Die Trennung kinderloser Ehen will er freigeben. Uneheliche Kinder sollen unter der Schuld ihrer Eltern nicht zu leiden haben, und auch hinsichtlich des Erbrechts den ehelichen gleichstehen. Unter den Verwandtschaftsgraden wird nur die Verbindung zwischen Eltern und Kindern als wirkliches Ehehinderniß anerkannt, weil die Ehrerbietung der letzteren gegen die ersteren mit der ehelichen Vertraulichkeit unvereinbar sei, dagegen soll die Ehe zwischen Geschwistern naturrechtlich erlaubt sein (854 ff. 895. 945 f.). Die weiteren Ausführungen über Familie und Hausweseu haben weniger eigenthümliches; doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß selbst Wolff noch die Sklaverei für zuläßig hält, wenn jemand freiwillig in sie eintrete, oder wenn Eltern für die Auferziehung ihrer Kinder nicht anders sorgen können, als wenn sie dieselben zu Sklaven verkaufen, oder wenn sich der Gläubiger nur durch die Arbeit seines Schuldners bezahlt machen könne; im übrigen will er auch dieses Verhältniß nach Recht und Humanität geordnet wissen.

Auf einem Vertrag beruht mit allen andern Formen der Gesellschaft auch das „gemeine Wesen," der Staat. Der Grund seiner Errichtung liegt darin, daß nur eine größere Gesellschaft sich die Bedürfnisse und Güter des Lebens in ausreichender Weise zu verschaffen und sich gegen Verletzungen zu schützen im Stande ist; der Zweck des Gemeinwesens besteht daher in der Beförderung der gemeinen Wohlfahrt und in der Erhaltung der Sicherheit (972 ff. D. P. 210 ff.). Nach diesem Zwecke richtet sich der Umfang der Staatsgewalt. Ihre Befugniß erstreckt sich nur auf diejenigen Handlungen der Staatsbürger, welche auf die Erreichung des gemeinen Besten Bezug haben; sie darf daher auch nur in dieser Hinsicht ihre natürliche Freiheit beschränken, in jeder andern dagegen soll sie dieselbe unangetastet lassen (980). Ebenso liegt in jener Zweckbestimmung der Maßstab für den Werth der verschiedenen Staatsformen, sowohl der einfachen als der gemischten. In der Unter-

scheidung und Beurtheilung derselben (990 ff. D. P. 229 ff.) hält sich Wolff, wie dieß herkömmlich war, in der Hauptsache an die aristotelische Politik. Die letzte Quelle der Staatsgewalt findet er aber in dem Einverständniß sämmtlicher Staatsbürger, oder sofern dieses nicht zu erreichen ist, in dem Einverständniß der Mehrzahl über die Staatseinrichtungen, wie dieß nicht anders sein kann, wenn der Staat durch Vertrag entsteht. Er bekennt sich mithin im allgemeinen zu dem Grundsatz der Volkssouveränetät; da sich aber das Volk seiner Gewalt an das Staatsoberhaupt nicht blos unter gewissen Bedingungen und Beschränkungen, sondern auch unbedingt soll entäußern können, findet er auch absolutistische Staatsformen und auch solche Einrichtungen zuläßig, in denen die Herrscherrechte ganz oder theilweise unter den privatrechtlichen Gesichtspunkt gestellt werden; und wenn er den passiven Widerstand gegen die Obrigkeit den Unterthanen in allen den Fällen zur Pflicht macht, in denen dieselbe etwas dem Naturgesetz widerstreitendes von ihnen verlangen sollte, so will er ihnen doch den aktiven nur dann gestatten, wenn sie sich Eingriffe in Rechte erlaube, welche dem Volk oder gewissen Ständen durch die Staatsverfassung ausdrücklich vorbehalten seien (978 ff. 1079).

Sein Hauptaugenmerk gilt aber den Mitteln, welche sich auf die Wohlfahrt des Volkes, den Zweck jedes Staatswesens, direkt beziehen, den Aufgaben der Staatsverwaltung; und hier finden wir ihn durchaus auf dem Standpunkt jenes wohlwollenden und aufgeklärten, alles bevormundenden und in alle Verhältnisse sich einmischenden staatlichen Absolutismus, wie er von den besten unter den festländischen Regierungen im 18. Jahrhundert gehandhabt wurde. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen, wie die Väter zu den Kindern" (D. P. 264); in diesem Einen Satz sind sowohl die Vorzüge wie die Schwächen dieses Systems ausgesprochen. Wolff dringt mit allem Nachdruck darauf, daß sich der Staat das Wohl seiner Angehörigen in jeder Beziehung angelegen sein lasse; er soll Unterrichtsanstalten, Universitäten, Akademieen, Kunst- und Handwerkerschulen unterhalten; er soll für gute Bücher sorgen, soll die Religion und die Kirche in seine Obhut nehmen, soll das Theater benützen, um dem Volke zu zeigen, wie die Tugend belohnt und das Laster bestraft wird; er soll darauf bedacht sein, durch gute Rechtspflege den Geschäftsverkehr zu sichern und Verbrechen zu verhüten; er soll gegen die Duelle einschreiten, die Ehre und den guten Namen der Bürger in Schutz nehmen; er soll durch gesundheitspolizei-

liche Maßregeln und durch Heranbildung guter Aerzte den Krankheiten entgegenwirken; er soll darauf hinarbeiten, daß jeder Gelegenheit finde, sich seine Bedürfnisse ausreichend und zu billigem Preis zu verschaffen; er soll das Vormundschaftswesen beaufsichtigen, der Armuth steuern, den Bettel abstellen, eine geordnete Armenpflege einführen, Armen- und Arbeitshäuser, Armenschulen, Waisen- und Krankenhäuser errichten; er soll die Landwirthschaft fördern, Bau- und Feuerordnungen erlassen, für Reinlichkeit in den Straßen und frische Luft in den Wohnorten Sorge tragen; er soll auch zur Erholung und zu erlaubten Vergnügungen, zu hübschen Spaziergängen, Kunstgenüssen u. s. f. Gelegenheit verschaffen. Er soll mit Einem Wort nichts, was irgendwie auf das leibliche oder geistige Wohlbefinden des Volkes Bezug hat, von seiner Thätigkeit ausschließen. Wolff selbst geht schon in seiner deutschen Politik nach seiner Weise in alle diese Dinge mit solcher Ausführlichkeit ein, daß er sich in dieser philosophischen Staatslehre über Kaffeehäuser und Theater, Dungstätten und Aborte, auf's gründlichste ausspricht; und in der gleichen Art soll auch der Staat, so wie er sich die Aufgabe desselben denkt, sich um alles und jedes bekümmern, für großes und kleines unmittelbar selbst sorgen, die Thätigkeit des Volkes nicht blos regeln und schützen, sondern auch in der umfassendsten Weise beaufsichtigen oder durch seine eigene Thätigkeit ersetzen. Der Philosoph findet es ganz in der Ordnung, daß vermöglichen und brauchbaren Leuten die Erlaubniß zur Auswanderung versagt werde; daß die Regierung bestimme, wie viele Personen sich jedem Beruf und Erwerbszweig widmen dürfen; daß die Höhe der Zinsen gesetzlich normirt werde; daß die Büchercensur den Druck schädlicher Schriften verhindere; daß man den Aufwand für Speisen, Getränke und Kleidung, mit Rücksicht auf Stand und Vermögen der Einzelnen, durch Verbote einschränke; daß allzugroße Hochzeit- und Pathengeschenke untersagt werden u. s. w. Er verlangt, daß der Staat seine Bürger sowohl zur Arbeit als zum Kirchenbesuch anhalte, daß er Arbeitszeit, Arbeitslöhne und Preise bestimme, daß er die Unterthanen nöthige, mit dem Holz sparsam umzugehen, daß er für billige Preise der Brennmaterialien sorge, daß er durch seine Akademie der Wissenschaften Spiele erfinden lasse, die den Verstand üben u. s. w. [1]). Selbst bei der Frage der Lehrfreiheit, bei der ihm seine eigenen Erfahrungen wohl hätten zur Warnung dienen dürfen, hat er sich fortwährend für eine staat-

1) D. Polit. 270—400. Inst. 1017—1041. Jus nat. VIII, 393—808.

liche Beaufsichtigung ausgesprochen, wie man sie heutzutage nicht mehr gutheißen würde. Er erkennt zwar an, daß der Staat Irrthümer als solche, wie alle blos innerlichen Akte, nicht bestrafen dürfe; aber er glaubt, die Religion sei für die Masse der Menschen eine so unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit, und für den Staat auch schon wegen des Eides so wichtig, daß Angriffe auf dieselbe ein staatsgefährliches Vergehen bilden; und er will aus diesem Grunde dem Staate das Recht geben, diejenigen, welche atheistische oder deistische Lehren verbreiten, des Landes zu verweisen, sie eventuell auch mit noch schwereren Strafen zu belegen, und ihnen ein ehrliches Begräbniß zu versagen. Wenn er aber freilich zugleich der Meinung ist, daß einzelne Völker, wie die Hottentotten und die Chinesen, zwar an keinen Gott glauben, aber doch eine reine Moral und geordnete Zustände haben (vgl. S. 210), so wird die Begründung jenes Rechtes wieder sehr unsicher; und wenn er auch diejenigen bestraft wissen will, welche berühmte Männer in den Verdacht der Atheisterei bringen, so bekennt er damit selbst unwillkührlich, wie unsicher das Urtheil der Menschen über den Atheismus ist. Eher wird man sich damit einverstanden erklären können, daß kein Staat völkerrechtlich verpflichtet sei, fremde Missionäre bei sich zuzulassen; und wenn er andererseits darauf dringt, daß die Verschiedenheit der Religion keinem Volke ein Recht gebe, andere zu bekriegen oder sich seinen Verbindlichkeiten gegen sie zu entziehen, so wird man darin nur einen Folgesatz seines ganzen Standpunkts zu erkennen haben [1]).

Für das Strafrecht ist bei Wolff der Gesichtspunkt der Abschreckung maßgebend; er selbst vertheidigt aus diesem Gesichtspunkt nicht allein die qualificirten Todesstrafen, das damalige barbarische Ceremoniell der öffentlichen Hinrichtungen, die Ausstellung hingerichteter Verbrecher an den Landstraßen, die schimpfliche Verscharrung von Selbstmördern, sondern für gewisse Fälle selbst die Folter. Im übrigen giebt auch Wolff zu, daß gelindere Strafen, die unnachsichtig vollzogen werden, mehr fruchten, als harte, die man nicht streng durchführe [2]). — In seinem Völkerrecht, dem letzten Theil seines Naturrechts, hält sich Wolff in der Hauptsache, ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, an Hugo Grotius und Pufendorf.

---

1) D. P. 359. 366. 368 f. I. nat. VIII, 472 f. 644 ff. Inst. 1024. 1050. 1122 f.
2) Inst. 1030 f. I. nat. VIII, 573—712. D. P. 343—355. 365. 370.

7. Wolff's geschichtliche Stellung und Bedeutung.

So trocken sich das System ausnimmt, dessen Grundzüge im vorstehenden wiedergegeben wurden, so durfte sich doch unsere Darstellung seiner eingehenderen Betrachtung nicht entziehen, wenn sie seine Vorzüge wie seine Mängel vollständig an's Licht stellen, von dem Ideenkreis und der Denkweise, welche die deutsche Wissenschaft und Geistesbildung während der größeren Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrscht haben, ein genügendes Bild geben wollte. Es ist allerdings eine nüchterne, phantasielose, oft recht hausbackene Verständigkeit, der wir bei Wolff begegnen. Sein mathematisches Denken eignet sich weit mehr zum Rechnen mit gegebenen Begriffen, als zur Entdeckung neuer Gesichtspunkte; er hat seine Stärke mehr in der Klarheit und Sicherheit der logischen Operationen, als in der wissenschaftlichen Erfindung und der tief dringenden Kritik; er weiß seinen Standpunkt folgerichtig und erschöpfend nach allen Seiten hin auszuführen, aber die Voraussetzungen desselben stehen ihm unzweifelhaft fest; die Fragen, zu denen sie Anlaß geben, die Probleme, die sie in sich schließen, werden von ihm weder scharf genug aufgefaßt noch gründlich genug beantwortet, um ihm eine erneuerte Untersuchung der philosophischen Principien zum Bedürfniß zu machen. Seine Philosophie ist ein Dogmatismus, welcher seinerseits zwar von der Vernunftmäßigkeit seiner Sätze und der Bündigkeit seiner Beweisführungen vollkommen überzeugt ist, dem wir aber in zahlreichen Fällen ohne Mühe nachweisen können, wie die angeblichen Vernunftbegriffe in Wahrheit aus der Erfahrung, und mitunter aus einer recht unsicheren Erfahrung, geschöpft sind, wie das, was bewiesen werden soll, zuerst unbewiesen, in Form einer Definition, vorangestellt wird, wie sehr es ihm an einer gründlichen Untersuchung über den Ursprung und die Haltbarkeit seiner Voraussetzungen fehlt. Seine leitenden Gedanken hat er fast durchaus von Leibniz entlehnt; und wenn er den letztern bei einigen von seinen kühnsten Annahmen verläßt und der gewöhnlichen Vorstellungsweise näher tritt, so hat die Einheit des Systems dadurch nicht gewonnen. Höchst lästig wird uns ferner in Wolff's Schriften jene außerordentliche Weitschweifigkeit, die bei ihm mit den Jahren immer mehr zunahm; jene Unersättlichkeit im Erklären und Beweisen, durch die er sich so häufig nicht allein zu entbehrlichen, sondern auch zu nichtssagenden und rein formalistischen Definitionen und

Demonſtrationen verleiten läßt; jene logiſche Pedanterie, welche uns nicht erlauben will, jemals in andern als den regelrechten Schulformen zu denken; jene ſchwerfällige Gründlichkeit, die zwiſchen dem wichtigen und dem unwichtigen nicht zu unterſcheiden weiß, die uns in demſelben gemeſſenen Schritt durch großes und kleines hindurchführt, die dem Leſer alles in dem gleichen Lehrton vorſpricht, und ſeinem eigenen Nachdenken gar nichts überläßt. Allein vieles, was uns jetzt unbedeutend und werthlos erſcheint, kann für eine frühere Zeit Werth und Bedeutung gehabt haben, und manche Belehrung, deren wir nicht mehr bedürfen, kann ihren Bedürfniſſen entſprochen haben. Daß es ſich aber wirklich mit einem bedeutenden Theil deſſen ſo verhält, was uns jetzt bei Wolff abſtößt, dafür ſpricht ſchon der außerordentliche Erfolg, den er nicht etwa nur bei der Maſſe der Mittelmäßigen, ſondern bei vielen von den erſten Männern ſeines Jahrhunderts gehabt hat. Ein Philoſoph, den Friedrich II. von Preußen ſeinen großen Lehrer genannt, deſſen Schriften er fortwährend hochgeſchätzt hat, — wenn er auch der Meinung war, er hätte ſich in ſeinem Naturrecht immerhin etwas kürzer faſſen können — ein ſolcher Philoſoph muß doch wohl ſeiner Zeit etwas neues und werthvolles geboten haben. Und dieß hätte er gethan, wenn er auch nur das Eine Verdienſt hätte, daß er die Gedanken eines Leibniz ſeinen Zeitgenoſſen verdolmetſcht, die Bruchſtücke, welche jener in ſeinen Werken niedergelegt hatte, zum Syſtem verbunden und ausgeführt hat. Schon dazu gehörte kein gewöhnlicher Kopf, um ſo mehr, da Wolff einige der bedeutendſten Schriften von Leibniz theils gar nicht, theils erſt in ſeiner ſpäteren Zeit vorlagen. Wolff iſt aber nicht blos Bearbeiter einer von ihm vorgefundenen Lehre. Er macht ſich von ſeinem Vorgänger nicht ſo abhängig, daß er ſich nicht ſelbſt in der Monadenlehre eine Abweichung von ihm erlaubte, welche zwar der Einheit des Syſtems, wie bemerkt, nicht förderlich war, welche aber auf einem an ſich ſelbſt wohlbegründeten Bedenken beruhte. Für ſeine praktiſche Philoſophie hatte ihm Leibniz nicht viel mehr, als das allgemeine Princip an die Hand gegeben; aber auch in der Ontologie, der Koſmologie und der Pſychologie hat er die Gedanken ſeines Vorgängers ſelbſtändig und mit methodiſchem Geiſt ausgeführt. Seine Theologie allerdings enthält kaum eine Beſtimmung von einiger Erheblichkeit, welche ſich nicht ſchon bei Leibniz fände, und mit ſeiner teleologiſchen Naturbetrachtung verliert er ſich ſo in's kleine und äußerliche, wie dieß jenem ſchon ſein beſſerer

Geschmack nicht verstattet haben würde. Wolff's hauptsächlichste Leistung besteht aber darin, daß er der erste war, der es in Deutschland unternahm, alle Wissensgebiete vom Standpunkt der modernen, und näher der leibnizischen Philosophie aus, zusammenhängend und methodisch in erschöpfender Vollständigkeit zu bearbeiten. Mag uns dabei sein Verfahren, besonders in den späteren Schriften, noch so oft pedantisch und geschmacklos erscheinen: seine Zeit bedurfte ohne Zweifel dieser trockenen logischen Schulung, um die Sicherheit und Bestimmtheit des Denkens zu erlangen, ohne die man in wissenschaftlichen Dingen auf keinen Erfolg hoffen kann. Mögen wir seine Erklärungen noch so oft ungenügend, seine Beweisführungen bei allem Anschein der Gründlichkeit ungründlich finden: für ein Volk, dessen Wissenschaft sich bis dahin von dem scholastischen Auktoritätsglauben noch gar nicht wirklich befreit hatte, war es vom höchsten Werthe, daß einmal mit dem Gedanken einer rein rationalen Weltbetrachtung Ernst gemacht, daß die Forderung, alles aus seinen natürlichen Ursachen zu erklären, nicht blos aufgestellt, sondern auch in eingehender Untersuchung an dem ganzen Erkenntnißstoff durchgeführt wurde. Vergleichen wir die deutsche Wissenschaft vor Wolff mit der nach ihm, so fällt uns kein anderer Unterschied stärker in's Auge, als der zwischen der Unsicherheit und Unselbständigkeit der einen, dem Selbstvertrauen, dem Freiheitsbedürfniß, dem Vorwärtsstreben der andern. Dort eine ängstliche Rücksicht auf die gelehrte und religiöse Ueberlieferung; hier selbst eine einseitige Geringschätzung des geschichtlich gegebenen, ein Herabsehen auf die Vorurtheile unaufgeklärter Jahrhunderte, das Bewußtsein und der Ehrgeiz, auf eigenen Füßen zu stehen, nicht fremder Auktorität, sondern einzig und allein der eigenen Vernunft zu folgen. Unter den Männern, welche diesen Umschwung bewirkt haben, nimmt Wolff unbestritten die erste Stelle ein. Leibniz hat ihm allerdings von den Gedanken, auf denen sein System ruht, die meisten und bedeutendsten an die Hand gegeben; aber erst durch ihn sind diese Gedanken in das allgemeine Bewußtsein eingeführt, erst durch seine unverdrossene und verständige Arbeit ist die deutsche Wissenschaft im weitesten Umfang von der leibnizischen Philosophie durchdrungen und befruchtet worden. Er gab, wie ihm Kant nachrühmt[1]), zuerst das Beispiel, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien,

1) Krit. d. r. Vern. Vorr. z. 2. Aufl.

deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, und er wurde dadurch nach dem Urtheil dieses unbestochenen Richters, als der größte unter allen dogmatischen Philosophen, der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland.

III. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

1. Gegner der wolffischen Philosophie, die Eklektiker.

Als Wolff auftrat, war die aristotelisch-scholastische Philosophie von den deutschen Universitäten zwar noch lange nicht verdrängt, aber doch war ihr Ansehen schon so tief erschüttert und alle tüchtigen jüngeren Kräfte waren ihrer so überdrüssig geworden, daß Wolff von dieser Seite her keinen ernstlichen wissenschaftlichen Widerstand zu befürchten hatte. Einen gefährlicheren Gegner fand er an jenem Eklekticismus, dessen Wortführer Thomasius gewesen war: jener Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche sich zwar gleichfalls von der Ueberlieferung und der Auktorität ganz unabhängig machen wollte, welche aber auch mit dem wolffischen System sich nicht zu befreunden wußte, und nicht blos einzelne von seinen Ergebnissen ablehnte, sondern auch dem ganzen Standpunkt seines Rationalismus, dem demonstrativen Verfahren und der Forderung eines streng systematischen Philosophirens widerstrebte. Zu dieser Fahne flüchteten sich dann natürlich alle diejenigen, welche unter dem lockenden Namen eines freien, die Wahrheit überall anerkennenden, in kein Schulsystem eingeschnürten Denkens sich das Recht offen halten wollten, mit der Wissenschaft ihres Jahrhunderts unwissenschaftliche Vorstellungen, dogmatische Voraussetzungen und ältere Schulüberlieferungen nach Bedürfniß und Belieben zu verbinden. Neben Wolff und seinen Schülern geht so noch eine zweite Reihe von Philosophen her, welche jenen zwar ihrer Geistesrichtung und ihrer Herkunft nach verwandt sind, welche sich gleichfalls zu den Grundsätzen der Aufklärung bekennen, und großentheils auch von Halle ausgegangen sind; welche aber doch zu dem wolffischen System als solchem in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensatz stehen. Dieser Eklekticismus konnte aber auch in Wolff's Schule in der Folge um so leichter eindringen, je größer der Einfluß war, welchen dieser Philosoph selbst der Er-

fahrung thatsächlich eingeräumt hatte, und je häufiger es bei ihm vorkommt, daß die Ergebnisse, die er aus jener geschöpft hat, mit seinen philosophischen Grundsätzen nur in einen losen und blos formellen Zusammenhang gesetzt werden.

Einer der ältesten von jenen Eklektikern ist Franz Buddeus (Budde 1667—1729) in Jena. Dieser Gelehrte zeichnet sich unter den Theologen seiner Zeit nicht allein durch seine Kenntnisse, sondern auch durch seine milde und gemäßigte, Spener's Einfluß verrathende Denkweise aus; er wirkte aber auch als philosophischer Lehrer und Schriftsteller, war einige Jahre in Halle Professor der Moral, betheiligte sich von Jena aus an den Angriffen auf Wolff, und stellte in einem lateinisch geschriebenen „Lehrbuch der eklektischen Philosophie" (1703) die Logik, die theoretische und die praktische Philosophie dar. Indessen sind seine Leistungen auf diesem Gebiete von geringem Werthe. Als Gelehrter ist er allerdings auch hier nicht ohne Verdienst, und sein Schüler Brucker ist durch ihn zu der gründlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie angeregt worden, deren Frucht sein umfassendes, für jene Zeit Epoche machendes Geschichtswerk war. Aber seinem eigenen Denken fehlt es zu sehr an Schärfe und Sicherheit. Der Eklecticismus, zu dem er sich mit Thomasius bekennt, will zwar etwas anderes sein, als ein bloßer Synkretismus: er will die Principien für die Beurtheilung fremder Ansichten und für die Auswahl des besten aus denselben der Vernunft und der Betrachtung der Dinge entnehmen. Allein klare und feste Principien sind überhaupt nicht bei ihm zu finden. Das Merkmal der Wahrheit soll für die Dinge, welche wir durch sich selbst erkennen, in der Lebhaftigkeit des Eindrucks liegen, den sie auf uns machen, für diejenigen, welche wir durch Vermittlung von Ideen erkennen, in der Evidenz der letzteren; wodurch aber diese bedingt ist, und wie viel jene beweisen kann, wird nicht näher untersucht, und was den Ursprung der Ideen betrifft, so ist Buddeus der Meinung, darüber könne man nichts sicheres wissen. Eben dieß ist aber überhaupt seine gewöhnliche Antwort bei allen schwierigen Fragen. Er ist überzeugt, daß wir vom Wesen und den Kräften der Dinge nichts wissen können, sondern nur ihre Wirkungen, ihre Accidenzien, wahrnehmen; nur läßt er selbst sich dadurch nicht im geringsten abhalten, alle möglichen Voraussetzungen, welche ihm weder die Erfahrung noch die Vernunft, sondern nur die Dogmatik seiner Kirche, oder auch nur der Aberglaube

seines Jahrhunderts an die Hand gab, in seine Philosophie einzumischen. Wo er von den Ursachen des Irrthums redet, nennt er als die erste und hauptsächlichste die Erbsünde; für die Annahme eines Weltanfangs findet er in der Vernunft höchstens Wahrscheinlichkeitsgründe, aber das Zeugniß der heiligen Schrift soll die Sache entscheiden; daß es noch andere Geister außer dem Menschen gebe, beweist er aus den Erzählungen von Vorgängen, die, wie er glaubt, nur durch solche Geister bewirkt sein können, und ein eigener Abschnitt seiner „theoretischen Philosophie" beschäftigt sich damit, den Glauben an Verträge mit dem Teufel, Teufelsbesitzungen, Zauberei und Geistererscheinungen gegen Balthasar Bekker in Schutz zu nehmen. In der Lehre von Gott giebt sich Budde viel Mühe, den Spinozismus zu widerlegen, für dessen philosophisches Verständniß er aber, wie sich zum voraus erwarten ließ, gar kein Organ hat. In der praktischen Philosophie, die er mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt hat, schließt er sich meist an Thomasius an, mit dem er auch in der Bestreitung der Willensfreiheit übereinstimmt. Darin aber steht er hinter jenem unverkennbar zurück, daß er das Recht und die Moral, welche Thomasius wenigstens ihrem allgemeinen Begriff nach unterschieden hatte, in der Weise der älteren theologischen Ethik fortwährend vermengt.

Entschiedener hält sich, gerade in dieser Beziehung, Nikol. Hier. Gundling (1671—1729) auf dem Standpunkt seines Lehrers und späteren Collegen Thomasius. Sein Naturrecht vom Jahr 1714 hat das Verdienst, daß es den Unterschied des Rechts von der Moral zuerst mit voller Schärfe festgestellt hat. Das Recht bezieht sich nämlich ihm zufolge ausschließlich auf die Erhaltung des äußeren Friedens, es führt eine äußere Verbindlichkeit mit sich, seine Einhaltung darf daher erzwungen, seine Verletzung gewaltsam abgewehrt werden. Im übrigen verfährt aber Gundling in seinem Philosophiren ohne ein festes wissenschaftliches Princip, und wenn er sich zum Locke'schen Empirismus bekennt, hat er sich doch auch von Leibniz manche wichtige Bestimmung angeeignet.

Ein dritter Zeitgenosse und Gegner Wolff's, welcher gleichfalls von Thomasius ausgieng, ist der leipziger Philosoph und Mediciner Andreas Rüdiger (1673—1731). Während Wolff mit Descartes und Tschirnhausen das mathematische Verfahren für die Philosophie forderte, unterschied Rüdiger sehr bestimmt zwischen beiden. Die Mathe-

matik hat es, wie er glaubt, nur mit dem Möglichen zu thun, die Philosophie mit dem Wirklichen; ihre Hauptaufgabe besteht darin, daß sie auf der Grundlage der Erfahrung durch Wahrscheinlichkeitsgründe darthut, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden kann. Rüdiger handelt daher in seinen methodologischen Untersuchungen auf's eingehendste über das Wahrscheinliche und die Bildung von Hypothesen zur Erklärung der Erfahrung, und es läßt sich nicht verkennen, daß diese Erörterungen viel verdienstliches haben und Fragen zur Sprache bringen, welche die Freunde der mathematisch-demonstrativen Methode in der Regel zu wenig beachteten. Wie weit jedoch Rüdiger selbst von einer strengen Erfahrungswissenschaft entfernt ist, sieht man an seiner Physik. Er will hier die richtige Mitte zwischen der mechanischen Physik eines Descartes und Gassendi und der mystischen eines More und Fludd einhalten; aber in der Wirklichkeit steht er der letzteren doch noch sehr nahe; er behauptet z. B. ganz in ihrem Sinne, daß auch die Geister ausgedehnt seien, daß der Aether, die Luft und der Geist die allgemeinsten Elemente der Dinge seien, daß die Seele zwar einfach und ohne Theile, aber doch zugleich ausgedehnt und insofern auch materiell sei. In seiner praktischen Philosophie tritt der Einfluß des Thomasius am stärksten hervor. Den Grund aller moralischen und rechtlichen Verbindlichkeiten sucht er in dem göttlichen Willen, das höchste Gut in der Zufriedenheit des Gemüths.

An Rüdiger schließt sich Christian August Crusius (1712—1776) an, welcher Professor der Philosophie und der Theologie in Leipzig war, und bei den Gegnern des wolffischen Systems in großem Ansehen stand. Was aber in diesem System seinen Widerspruch hervorrief, war in der Hauptsache gerade die Eigenthümlichkeit desselben, auf der sein Werth und seine Bedeutung vorzugsweise beruht. Es ist ihm zu rational, es hält ihm zu streng an dem Gedanken fest, einen durchgängigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in der Welt zu erkennen. Er seinerseits geht auf eine Philosophie aus, welche sich mit der Theologie besser verträgt, als dieß bei der leibniz-wolffischen seiner Ansicht nach der Fall ist; er wird aber dadurch, wie sich nicht anders erwarten läßt, zu manchen unhaltbaren und untereinander wenig übereinstimmenden Annahmen verleitet; und andererseits hat er sowohl für den Inhalt als für die wissenschaftliche Form und Methode seiner Darstellungen den Vorgängern, die er bestreitet, sehr viel zu verdanken. Von den allge-

meinen Grundsätzen des leibnizischen Systems ist ihm der Satz des zureichenden Grundes anstößig, weil er zum Fatalismus hinführe; er will nur zugeben, daß alles, was ist und vorher nicht war, eine Ursache habe, aber nicht, daß alle Wirkungen aus ihren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Als höchstes Denkprincip stellt er den nichtssagenden Satz auf: „wahr sei, was sich nicht anders, als wahr, denken läßt, und falsch sei, was sich gar nicht, oder nicht anders als falsch, denken läßt"; auch dieser Satz wird dann aber überdieß noch zu Gunsten einer göttlichen Offenbarung beschränkt. Die Metaphysik definirt Crusius als „die Wissenschaft derjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen der ausgedehnten Größen." In dem ontologischen Theil derselben behauptet er, alles Existirende, die Gottheit nicht ausgenommen, sei in Raum und Zeit, denn „existiren" heiße eben: irgendwo und zu irgend einer Zeit sein; wenn er aber trotzdem nicht blos die Gottheit und die Seele, sondern auch die letzten Bestandtheile der Körper mit Wolff für einfache Substanzen erklärte, so war dieß ein Widerspruch, welchem er sich durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, die mit dem Begriff eines einfachen Wesens verbunden werden können, vergeblich zu entziehen suchte. In der Theologie giebt er sich viele Mühe, die gewöhnliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht, wornach diese weder durch die Naturgesetze noch durch die innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens gebunden ist, die Wahlfreiheit des göttlichen Willens und das Wunder zu retten; mit mehr Grund wird die Bündigkeit des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in Anspruch genommen. Crusius bestreitet ferner, in seiner Kosmologie und Pneumatologie, Wolff's mechanische Naturerklärung, den Satz von der Erhaltung der bewegenden Kräfte, die Lehre von der besten Welt, die prästabilirte Harmonie, den Determinismus und andere Bestimmungen des wolffischen Systems; wenn er aber auch einzelnen von diesen Annahmen, wie namentlich der prästabilirten Harmonie von Leib und Seele, beachtenswerthe Gründe entgegengesetzt hat, so fehlt es doch seinen eigenen Ausführungen allzusehr an einer strengeren wissenschaftlichen Haltung. Meint er doch z. B., in der Einrichtung unserer Seele sei sehr vieles zufällig; gegen die Annahme, daß diese Welt die beste mögliche sei, wendet er ein: da jede Welt endlich und mithin nur einer endlichen Vollkommenheit fähig sei, müsse Gott „die Schranken ihrer Vollkommenheit irgendwo willkührlich bestimmen"; gegen den

Satz von der Erhaltung der Kräfte in der Welt bemerkt er unter anderem: es könne ja doch wohl geschehen, daß gewisse Geister, die zuvor einen Theil der Welt ausmachten, wegen wichtiger göttlicher Zwecke in eine andere Welt versetzt werden, und was dergleichen mehr ist. Aehnlich verhält es sich mit seiner praktischen Philosophie. Den Grund der moralischen Verbindlichkeit sucht Crusius lediglich in dem Willen Gottes, welcher bei ihm nicht wie bei Wolff mit der Natur der Dinge zusammenfällt. Dagegen schließt er sich in seiner Ansicht über die Aufgabe der sittlichen Thätigkeit im wesentlichen an Leibniz und Wolff an, wenn er alle sittlichen Anforderungen in dem Grundsatz zusammenfaßt, aus Gehorsam gegen Gott das zu thun, was der Vollkommenheit gemäß ist. Er unterscheidet sich demnach von jenen, nicht zu seinem Vortheil, in principieller Beziehung nur dadurch, daß er aus dogmatischen Rücksichten sich nicht entschließen kann, das Sittengesetz als etwas aus der menschlichen Natur mit innerer Nothwendigkeit hervorgehendes, von theologischen Ueberzeugungen unabhängiges und durch sich selbst verpflichtendes zu betrachten. Aus der sittlichen Aufgabe werden die drei Grundtriebe abgeleitet, welche Gott als Bedingung ihrer Erfüllung in den Willen vernünftiger Geister habe legen müssen, nämlich der Trieb nach eigener Vervollkommnung, der Liebestrieb und der Trieb zur Anerkennung der Verpflichtung gegen Gott (der Gewissenstrieb). Diesen drei Grundtrieben entsprechen als Haupttheile der praktischen Philosophie die Ethik, das Naturrecht und die Moraltheologie; als vierter Theil kommt zu diesen die „Klugheitslehre" hinzu, die auch schon Buddeus, namentlich aber Gundling, als besonderen Zweig der Moralphilosophie eingehend behandelt hatte.

Neben Crusius hatte unter den eklektischen Gegnern des wolffischen Systems Joachim Georg Darjes (1714—1792), welcher in Jena und dann in Frankfurt a. d. O. Philosophie und Rechtswissenschaft lehrte, in jener Zeit einen bedeutenden Namen; als Universitätslehrer erfreute er sich eines Beifalls, wie ihn oft die größten Philosophen nicht erlangt haben. Doch stand er der wolffischen Schule, der er selbst früher angehört hatte, weit näher, als Crusius; er folgt ihr nicht blos in ihrem mathematisch-demonstrativen Verfahren, sondern auch materiell in vielen und eingreifenden Bestimmungen. Seine hauptsächlichsten Einwendungen gegen Wolff und Leibniz betrafen den Determinismus und das System der vorherbestimmten Harmonie. Um dem ersteren seine

Hauptstütze zu entziehen, wollte Darjes auch dem Satz des zureichenden Grundes nur eine beschränkte Geltung einräumen. Die vorherbestimmte Harmonie mußte er schon deßhalb verwerfen, weil sie nur unter der Bedingung einer unabänderlichen Nothwendigkeit alles Geschehens möglich ist; und die gleiche Rücksicht bestimmte ihn auch, die Lehre von der besten Welt dahin zu modificiren, daß die Welt zwar an sich selbst die vollkommenste sei, welche Gott schaffen konnte, daß aber in dem thatsächlichen Zustand derselben durch den Mißbrauch der Freiheit Unvollkommenheiten eingetreten seien, die sich hätten vermeiden lassen. Die Freiheit selbst wollte er nicht als eine Eigenschaft des Willens oder des Verstandes, sondern als ein von beiden verschiedenes, aber auf beide einwirkendes eigenthümliches Vermögen des Geistes betrachtet wissen. Auch in Gott sollte neben dem nothwendigen Erkennen und Wirken ein freies sein; jenem wies er das zu, was Leibniz nothwendige, diesem das, was er zufällige Wahrheiten genannt hatte. Bei der Frage nach den letzten Bestandtheilen der Dinge gab er Leibniz und Wolff zu, daß alles Zusammengesetzte aus einfachen Elementen zusammengesetzt sein müsse, deren Wesen nur in der Kraft bestehen könne; aber zugleich meinte er, man brauche einfachen Substanzen die Ausdehnung nicht abzusprechen, denn die Einfachheit schließe nicht alle außer einander befindlichen Theile, sondern nur eine Mehrheit solcher Theile aus, die wirklich von einander getrennt werden können. In seiner Sittenlehre und seinem Naturrecht hält er sich im wesentlichen an die Grundsätze von Wolff und Leibniz. Die Glückseligkeit besteht, wie er sagt, in der Ruhe des Gemüths, und diese in der Empfindung der Uebereinstimmung unserer willkührlichen Wirkungen mit unsern natürlichen und wesentlichen Trieben zur Vollkommenheit. Das unerläßliche Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend. Der nähere Inhalt unserer Pflichten wird mit Wolff aus der Betrachtung der Naturzwecke abgeleitet, indem diese auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden, und demgemäß das, was mit ihnen übereinstimmt, für etwas dem Willen Gottes entsprechendes erklärt wird.

Den bisher besprochenen Philosophen können wir auch den Lausanner Jean Pierre de Crousaz (1663—1748) beifügen, welcher als Erzieher des Prinzen Friedrich von Hessenkassel einen Theil seines Lebens in Deutschland zugebracht, und für seine französisch geschriebenen Werke in diesem Lande viele Leser gefunden hat. Unter den Philo-

sophen seiner Zeit bestritt er theils die Skeptiker, namentlich Bayle, theils auch Leibniz und Wolff. Seine Angriffe gegen die letzteren betrafen neben Wolff's Methode, der er ihre Pedanterie vorrückte, besonders die leibnizischen Annahmen über die Monaden, die prästabilirte Harmonie und die deterministische Verknüpfung alles Geschehens. Allein wenn er auch seinen Gegnern manche treffende Bemerkung entgegenhielt, wenn ferner seine ästhetischen und pädagogischen Schriften nicht ohne Verdienst waren, so fehlte es ihm doch für tiefer gehende philosophische Untersuchungen zu sehr an Schärfe des Denkens, als daß sich nach dieser Seite hin eine bedeutende Wirkung von ihm hätte erwarten lassen.

Das gleiche gilt aber mehr oder weniger von allen den Männern, welche im ersten und zweiten Drittheil des vorigen Jahrhunderts als Gegner und Nebenbuhler der wolffischen Philosophie in Deutschland auftraten. Manche von ihnen haben die Schwächen der letzteren an einzelnen, zum Theil eingreifenden Punkten mit Scharfsinn und Geschick nachgewiesen. Aber keiner hat ihr eine besser begründete einheitliche Weltanschauung, ein befriedigenderes wissenschaftliches System entgegenzustellen vermocht; und alle ohne Ausnahme richten ihre Angriffe neben den schwachen Seiten der neuen Philosophie auch auf das, worin ihre Hauptstärke besteht. Was ihnen an derselben zum Anstoß gereicht, ist vor allem die Strenge, mit der hier die Forderung einer vernunftmäßigen Erklärung der Dinge aus ihren natürlichen Ursachen durchgeführt ist. Sie können sich nicht entschließen, manche Annahmen, welche dieser Erklärung im Wege standen, ohne weiteres aufzugeben; sie schlagen namentlich die Gefahr, welche der überlieferten Dogmatik von Leibniz und Wolff drohte, nicht ohne Grund weit höher an, als diese selbst einräumten. Es sind mit Einem Wort mehr dogmatische und praktische, als rein wissenschaftliche Motive, von denen diese Opposition gegen Leibniz und Wolff ausgeht; und es tritt in derselben nicht ein festgeschlossenes System einem andern, sondern einer folgerichtig und methodisch entwickelten Philosophie ein Eklekticismus entgegen, welcher die Voraussetzungen des Gegners großentheils zugiebt, aber seinen Folgerungen sich zu entziehen sucht. Es war natürlich, daß eine solche Bestreitung den Sieg der wolffischen Philosophie nicht zu verhindern vermochte, und so sehen wir denn ihre Herrschaft noch vor der Mitte

des 18. Jahrhunderts entschieden und durch eine zahlreiche und eifrige Schule gestützt.

2. Die wolffische Schule.

Einer von den ersten Anhängern dieser Schule ist Ludwig Philipp Thümmig (1697—1728), Wolff's Lieblingsschüler, der auch zugleich mit ihm aus Halle vertrieben wurde, und dann in Kassel eine Anstellung fand. So jung er auch starb, so hat er sich doch durch die Schriften, in welchen er einzelne Punkte der wolffischen Lehre erläuterte, und namentlich durch seine vielgebrauchten Institutiones philosophiae Wolffianae um die Verbreitung dieser Philosophie ein bedeutendes Verdienst erworben. Wolff selbst hat in der ebengenannten Schrift eine getreue Darstellung seines Systems anerkannt; eine Fortbildung oder Kritik desselben lag außer dem Gesichtskreis ihres Verfassers.

Etwas selbständiger wurde es von Georg Bernhard Bilfinger (1693—1750) behandelt, gleichfalls einem von Wolff's ältesten Schülern, welcher in Tübingen und in Petersburg Professor der Philosophie, dann in Tübingen Professor der Theologie war, und als Consistorialpräsident in Stuttgart gestorben ist. Er vertheidigte in eigenen Schriften die prästabilirte Harmonie von Seele und Leib und die leibnizische Theodicee, und in seinen „philosophischen Erläuterungen“ [1]) gab er im Anschluß an Wolff's deutsche Metaphysik eine Erörterung über die Grundlehren seines Systems, welche trotz ihrer etwas scholastischen Form doch sowohl durch ihre logische Klarheit als durch ihre gemäßigte und vermittelnde Haltung ganz geeignet war, der neuen Philosophie Freunde zu gewinnen. Als ein frommer protestantischer Theolog verliert er die Aufgabe nie aus den Augen, den Anstoß zu beseitigen, welchen Leibniz und Wolff, hauptsächlich durch ihren Determinismus, der Theologie gaben; und er bedient sich hiefür der leibnizischen Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer, metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit in einem Umfang, daß es nicht selten den Anschein gewinnt, als ob er selbst jenem Determinismus untreu geworden sei. Seine wirkliche Meinung ist dieß jedoch nicht: so viel er auch von der Freiheit des

---

1) Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. 1725 u. ö.

göttlichen und des menschlichen Willens redet, so zeigt sich doch schließlich, daß er sich beide mit seinen Lehrern immer durch zureichende Gründe bestimmt denkt.

Auch sonst ist er in allen Hauptpunkten mit ihnen einverstanden. Er hält einfache Wesen für die Grundbestandtheile alles Zusammengesetzten; nur kann er sich so wenig, wie Wolff, überzeugen, daß die Vorstellungskraft allen diesen Wesen zukomme; er findet es vielmehr bei denjenigen, welche die Elemente der Körper bilden, wahrscheinlicher, daß ihre ursprüngliche Natur in der Bewegungskraft bestehe, und er will daher auch die Uebereinstimmung zwischen der körperlichen und der geistigen Welt nicht auf die Gleichartigkeit der Vorstellungen in allen Wesen, sondern darauf zurückführen, daß die inneren Veränderungen in den vorstellenden und den nichtvorstellenden Wesen sich entsprechen. Ebensowenig giebt er zu, daß die Vorstellungskraft jeder Monade (sofern sie überhaupt eine solche besitzt) sich auf alle andern erstrecken, jede ein Spiegel der ganzen Welt sein müsse; sondern es scheint ihm der Natur eines endlichen Wesens angemessener zu sein, wenn wir annehmen, jede Monade habe nur eine bestimmte Sphäre ihrer Vorstellungsthätigkeit, und stehe daher nur mit einem Theil der andern Monaden in einer unmittelbaren, mit den übrigen nur in einer mittelbaren Beziehung und Uebereinstimmung. Mit Leibniz und Wolff bestreitet er die physische Einwirkung der Monaden auf einander, zunächst bei der Frage über das Verhältniß von Leib und Seele, als unbegreiflich, und setzt an die Stelle derselben ihre prästabilirte Harmonie. In seiner Psychologie bezeichnet er nach Wolff's Vorgang das Vorstellen und das Begehren als die Grundthätigkeiten der Seele; diese beiden Thätigkeiten sollen immer miteinander abwechseln, und daher jede psychische Veränderung entweder in dem Hervorgang einer Begehrung aus einer Vorstellung oder in dem Hervorgang einer Vorstellung aus einer Begehrung bestehen; wenn es uns scheint, als ob eine Vorstellung unmittelbar aus einer andern entsprungen sei, so soll dieß nur daher kommen, daß wir uns der dazwischenliegenden Willensthätigkeit nicht bewußt sind, und ebenso in Betreff der Begehrungen (Diluc. § 150). Ein eigenes Kapitel seiner Kosmologie beschäftigt sich mit der Vertheidigung und näheren Bestimmung des Wunderglaubens; die philosophische Betrachtung der Dinge tritt aber hier gegen die positive Dogmatik in noch höherem Grade

zurück, als in den entsprechenden Auseinandersetzungen von Leibniz und Wolff, an welche sich Bilfinger auch hier anschließt.

Als ein weiterer höchst einflußreicher Vertreter der wolffischen Philosophie ist Alexander Gottlieb Baumgarten aus Berlin (1714—1762) zu nennen, ein jüngerer Zeitgenosse Bilfingers, welcher als Professor in Halle und in Frankfurt a. d. O. sowohl durch seine Vorlesungen als durch seine vielgebrauchten Lehrbücher mit dem bedeutendsten Erfolge gewirkt hat. Seine wissenschaftlichen Leistungen bestehen theils in einer Darstellung des ganzen philosophischen Systems, bei der es sich aber doch in der Hauptsache nur um die Form handelt, die der wolffischen Lehre gegeben wird, theils in der abgesonderten und ausführlichen Bearbeitung der Aesthetik, durch die er eine Lücke ausfüllt, welche Wolff noch gelassen hatte. In ersterer Beziehung ist Baumgarten bemüht, die wolffische Lehre auf ihren schärfsten Ausdruck zu bringen; und er hat namentlich durch die Feststellung der philosophischen Terminologie einen um so dauernderen Einfluß ausgeübt, da Kant Baumgartens Lehrbücher viele Jahre lang seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und die hier vorgefundenen Bezeichnungen auch in seinen Schriften großentheils beibehielt. Die schulmäßige Form wird aber in seinen Compendien oft recht steif und undurchsichtig, und es gilt dieß namentlich von den vielen Definitionen, bei denen ihn das Streben nach Kürze und Präcision nicht selten zu einer abstrusen und schwerverständlichen Fassung verleitet. In materieller Beziehung tritt er mit Wolff an keinem irgend erheblichen Punkte in Widerspruch; aber er sucht seine Lehre, auch abgesehen von der Aesthetik, im einzelnen näher zu bestimmen und zu ergänzen. Er definirt die Philosophie, im Unterschied von der Mathematik, die es mit den Größen zu thun hat, als die Wissenschaft von den Eigenschaften der Dinge, so weit sich diese durch die bloße Vernunft erkennen lassen. Er findet ihr allgemeinstes Princip in dem Satz des Widerspruchs, aus dem er mit Wolff auch den des zureichenden Grundes ableitet; den letzteren ergänzt er aber durch die weitere Bestimmung, daß nicht blos alles einen Grund habe, sondern auch alles Grund sei, daß es nichts gebe, was nicht seine Folgen hätte, was unfruchtbar und wirkungslos wäre, daß mithin alles sowohl als Grund wie als Folge mit anderem zusammenhänge; und er beweist diesen Satz in ähnlicher Weise, wie schon Wolff den des zureichenden Grundes bewiesen hatte (s. o. S. 183), mit der schielenden Bemerkung: wenn etwas keine Folge

hätte, so wäre ein Nichts seine Folge, dieses Nichts wäre mithin etwas. Als das Substantielle in den Dingen bezeichnet Baumgarten die Kräfte, weil die Kräfte allein es seien, welche den Grund aller ihrer Eigenschaften enthalten; diese Kräfte aber müssen einfache Wesen oder Monaden sein, da alles Zusammengesetzte nur aus Einfachem zusammengesetzt sein könne. In der Fassung der Monadenlehre hält er sich genauer an Leibniz, als dieß Wolff und Bilfinger gethan hatten, sofern er aus dem Zusammenhang aller Dinge schließt, daß jede Monade die ganze Welt in sich abspiegle, und somit vorstelle; ist diese Vorstellung eine durchaus dunkle und unbewußte, so ist der Zustand der Monaden der eines tiefen Schlummers, sie sind bloße Monaden; ist sie theilweise klar, so sind sie vernunftlose Seelen; ist sie deutlich, so sind sie Geister. Keine zwei Monaden, und keine zwei Wesen überhaupt, können vollkommen verschieden, ebensowenig können aber auch zwei sich vollkommen gleich sein: jenes, weil allen doch wenigstens die allgemeinen Eigenschaften alles Seienden gemeinschaftlich zukommen müssen, dieses, weil irgend etwas in ihnen sein muß, worin es begründet ist, daß sie zwei und nicht eins sind. Alle Wesen stehen mit allen in Zusammenhang, d. h. in Wechselwirkung; jeder Einwirkung von einer Seite entspricht daher eine Gegenwirkung von einer andern, und zwar eine solche von gleicher Größe. Diese Wechselwirkung ist aber keine reale, sondern eine rein ideale, durch die allgemeine vorherbestimmte Harmonie vermittelte; die entgegengesetzte Annahme eines physischen Einflusses der Dinge auf einander, und so auch im besondern die Annahme eines physischen Einflusses der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele, soll deßhalb unzulässig sein, weil sie, wie Baumgarten meint, für alle die Fälle, in denen ein Wesen den Einfluß eines andern erfährt, seine eigene Thätigkeit aufheben und es zur bloßen Passivität verurtheilen würde. Zu der mechanischen Naturansicht und dem Determinismus, welche mit dem System der prästabilirten Harmonie unmittelbar gegeben waren, bekennt sich natürlich auch Baumgarten; zugleich unterläßt er es aber nicht, von seiner Theorie zu rühmen, wie gerade durch sie die Freiheit des Geistes und seine Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüssen in das hellste Licht gestellt werde. Auch in dem weiteren Inhalt seiner Kosmologie und Psychologie schließt er sich ganz an Leibniz und Wolff an; und den gleichen Vorgängern folgt er in der natürlichen Theologie. Das bemerkenswertheste in der letzteren ist seine Darstellung

des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, sofern Kant in seiner berühmten Kritik dieses Beweises sich zunächst an Baumgartens Fassung desselben gehalten hat; der Sache nach wiederholt er aber auch hier nur, was schon Leibniz und Wolff gesagt hatten. Er setzt zuerst auseinander, daß ein Wesen, in dem alle Vollkommenheiten oder „Realitäten" vereinigt sind, ein allervollkommenstes oder allerrealstes Wesen, möglich sei, und erweist dann die Wirklichkeit desselben mittelst des Schlusses: da die Existenz gleichfalls eine Realität sei, müsse ihm mit allen andern Realitäten auch die Existenz zukommen. Neben der natürlichen Gotteserkenntniß wird aber auch von Baumgarten eine übernatürliche Offenbarung, neben dem Naturlauf wird die Möglichkeit der Wunder entschieden vertheidigt. Die praktische Philosophie theilt er in die allgemeine und die specielle, die letztere in das Naturrecht und das Gesellschaftsrecht, das Naturrecht seinerseits in das Naturrecht im engeren Sinn und die Ethik: jenes beschäftigt sich mit den äußeren und erzwingbaren, diese mit den inneren, nicht erzwingbaren Verbindlichkeiten. Das allgemeinste Princip unseres Handelns findet er mit Leibniz und Wolff in dem Streben nach möglichster Vollkommenheit; mit diesem Streben fällt das naturgemäße Leben zusammen [1]).

Eine selbständigere Leistung ist Baumgarten's Aesthetik [2]). Er unterscheidet mit andern drei Haupttheile der Philosophie: die Logik (im weiteren Sinn) oder die Erkenntnißlehre, die theoretische und die praktische Philosophie. Während nun aber die Logik bis dahin das „höhere Erkennen" oder die Denkthätigkeit ausschließlich oder fast ausschließlich in's Auge gefaßt hatte, findet Baumgarten eine Anleitung für die niedere Erkenntnißthätigkeit oder das sinnliche Erkennen nicht minder nothwendig; und eben dieß ist, wie er sagt, die Aufgabe der „Aesthetik": der Zweck dieser Wissenschaft soll in der Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntniß als solcher bestehen. Die sinnliche Erkenntniß umfaßt aber alle Vorstellungen, die nicht zur Deutlichkeit erhoben werden, seien sie nun Empfindungen oder Phantasiebilder; und die Vollkommenheit dieser Erkenntniß besteht in der Schönheit. Wenn die Vernunft auf objektive

---

1) Die Belege zu der obigen Darstellung findet man in Baumgartens Metaphysica (1739 u. ö.) und bei Erdmann, Gesch. d. neueren Philos. II, b, 375 ff. CXLVIII f.

2) Aesthetica (1750. 1758) vgl. Metaph § 533. 662.

Wahrheit ausgeht, so ist es der Sinnlichkeit, als einem Analogon der Vernunft, nur um die ästhetische, sinnlich erkennbare Wahrheit, um die Schönheit, zu thun. Die Aesthetik ist mithin „die Wissenschaft des Schönen". Durch diese Sätze ist Baumgarten für Deutschland der Begründer der Aesthetik als einer eigenen Wissenschaft geworden. Seine Darstellung dieser Wissenschaft bleibt aber freilich hinter dem, was wir heutzutage von einer Aesthetik verlangen, noch weit zurück. Schon die Grundfrage nach dem allgemeinen Wesen der Schönheit wird nur ungenügend behandelt. Da die Vollkommenheit überhaupt nach Wolff's Definition (s. S. 185) in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen bestehen soll, setzt Baumgarten folgerichtig die sinnliche Vollkommenheit oder die Schönheit in die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in der Erscheinung, und er verlangt hiefür im besondern dreierlei: die Schönheit der Sachen und Gedanken, der Anordnung, und der Bezeichnung [1]). Diese Bestimmungen lauten doch noch viel zu formalistisch, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich die ästhetische Betrachtung der Dinge von der wissenschaftlichen unterscheidet, ist darin nur schwach angedeutet. Weiter hätte es sich nun aber darum gehandelt, den Eindruck des Schönen nach seinen verschiedenen Seiten hin auf dieser Grundlage zu erklären, und durch methodische Untersuchung die Aufgabe der Kunst und den Charakter der verschiedenen Künste und Kunststyle auszumitteln. Dazu macht jedoch Baumgarten gar keinen Versuch. Seine Aesthetik ist eine Sammlung von Bemerkungen und Regeln, meist aus dem Gebiete der Rhetorik und der Poetik, welche zwar immerhin von einer richtigen und selbst feinen Beobachtung, von einem guten Geschmack und gesunden Urtheil zeugen, welche aber doch ein tieferes Eindringen in die Sache und ein strengeres wissenschaftliches Verfahren in hohem Grade vermissen lassen. Anerkennung verdient es, daß sich Baumgarten von der Täuschung freihält, der sich andere Wolffianer nur zu oft hingaben, als ob die Regel für sich allein den Künstler machen könne. Er spricht es ausdrücklich aus, daß für jede künstlerische Leistung die Naturanlage das erste, die Uebung das zweite Erforderniß sei; aber er hofft, wenn zu dieser natürlichen Aesthetik die kunstmäßige hinzukomme, werde sie ihr die gleichen Dienste leisten,

1) Aesth. § 14 ff. 423 f. u. a. St.

welche die kunstmäßige Logik durch Vervollkommnung der natürlichen dem Erkennen geleistet habe [1]).

Ein Schüler Baumgartens, nur um wenige Jahre jünger als dieser, ist der halle'sche Professor Georg Friedrich Meier (1718—1777). Auch er hat, wie Baumgarten, und in noch weiterem Umfang als dieser, alle Theile der Philosophie in zahlreichen Lehrbüchern behandelt; und er hat theils durch diese Schriften theils durch seine vielbesuchten Vorlesungen zur Verbreitung der wolffischen Lehre ungemein viel beigetragen. An wissenschaftlicher Schärfe steht er aber hinter Baumgarten entschieden zurück. Gemeinverständlichkeit und praktische Nutzbarkeit sind die Punkte, um die es ihm in erster Reihe zu thun ist; den principiellen Untersuchungen, deren Einfluß auf die menschliche Glückseligkeit nicht zu Tage liegt, geht er aus dem Wege; neben dem wolffischen System, zu dem er sich bei allen wichtigeren Fragen bekennt, macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Locke's Einfluß bemerklich. Meier ist insofern einer von den Männern, welche den Uebergang von der strengeren wolffischen Schule zu dem Eklekticismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen. Als einen Schüler Baumgartens bewährt er sich besonders in den ästhetischen Schriften, die ihm seiner Zeit mehr als alle andern einen Namen gemacht haben. Im Sinn seines Lehrers widersprach er der Meinung, als ob man durch die bloße Theorie zum Künstler werden könne, und er bestritt von diesem Standpunkt aus im Bund mit der Züricher Dichterschule jene Alleinherrschaft der Regel, welche Gottsched (1700—1766) in Leipzig mit der ihm eigenen Betriebsamkeit zu begründen bemüht war [1]). Auch der letztere stand aber auf dem Boden der wolffischen Philosophie; er wollte philosophischer Kritiker sein und ähnlich, wie nachher Baumgarten, das System seines Meisters durch eine Poetik vervollständigen. Wenn er darauf ausgieng, die Dichtkunst zu einer kunstmäßigen und regelrechten, von deutlichen Begriffen geleiteten Thätigkeit zu erheben, so lag dieß ganz in der Richtung der wolffischen Verstandesaufklärung und ihres demonstrativen Verfahrens; aber der schulmeisterlich beschränkte, durchaus prosaische Mann hatte von der eigentlichen Natur des künstlerischen Schaffens

---

1) Aesth. § 1 ff. 28 ff. 77.

2) Genaueres über Meier bei Erdmann, Grundriß II, 198 f. Buhle, Gesch. d. Phil. VII, 298 f.

keinen Begriff, und meinte auch das, was Sache einer ursprünglichen Begabung ist und sein muß, durch Belehrung bewirken zu können. Statt die dichtende Phantasie durch die Regeln zu leiten, wollte er sie durch dieselben ersetzen; statt seine Schüler die Dichtung verstehen und beurtheilen zu lehren, wollte er sie in den Stand setzen, Gedichte jeder Gattung auf untadelige Art zu verfertigen. So wurde er denn freilich zum Pedanten und schließlich zur lächerlichen Person. Aber so wenig man über diesen uns allerdings zunächst in die Augen fallenden Schwächen seine wirklichen Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur übersehen darf, so wenig läßt sich andererseits der nahe Zusammenhang verkennen, in welchem die einen wie die andern mit der wolffischen Philosophie stehen. Gottsched's „Dichtkunst" war nur eine Anwendung des Grundsatzes, daß alles erklärt, jede Thätigkeit auf wissenschaftliche Principien zurückgeführt, aus einer unbewußten in eine bewußte verwandelt werden müsse. Daß dieses in so beschränkter und pedantischer Weise geschehe, dieß allerdings war, wie Baumgarten und Meier beweisen, auch für den Wolffianer nicht nothwendig; aber die Versuchung dazu lag um so näher, je stärker auch schon bei Wolff selbst die Neigung hervorgetreten war, von der logischen Zergliederung der Begriffe und der schulmäßigen Beweisführung alles Heil zu erwarten.

Wenn die ebengenannten Männer das wolffische System nach einer bestimmten Seite hin materiell zu ergänzen suchten, machten sich Plouquet und Lambert hauptsächlich durch ihre Bemühungen um die Vervollkommnung des wissenschaftlichen Verfahrens einen Namen. Der Tübinger Professor Gottfried Ploucquet (1716—1790) wollte in seinem „logischen Kalkul", an einen leibnizischen Gedanken (s. S. 78) anknüpfend, alles Denken auf ein Rechnen zurückführen; seine Formeln waren jedoch viel zu künstlich und dabei doch auch zu dürftig, um eine allgemeine und fruchtbare Anwendung zu gestatten. Ein verwandter Vorschlag von Leibniz, der einer allgemeinen Charakteristik, hat vielleicht den Elsäßer Johann Heinrich Lambert (1728—1777) veranlaßt, in seinem „Neuen Organon" [1]) die Schlußformen geometrisch, an den Verhältnissen der Linien, darzustellen. Wichtiger ist aber an diesem Philosophen die eigenthümliche Stellung, welche er einerseits zu Wolff andererseits zu Locke einnimmt. Während er nämlich im ganzen auf

1) Lambert's Hauptschrift vom Jahre 176..

dem Boden der wolffischen Philosophie steht, und in seiner „Dianoiologie", dem ersten Theile des Organon, sich mit einer selbständigen Bearbeitung und Erweiterung ihrer Logik begnügt, will er sich doch zugleich auch die Ergebnisse von Locke's Untersuchungen über die Entstehung und die Arten der Begriffe aneignen. Er sucht in dem zweiten Haupttheil seines Organon, der „Alethiologie", an der Hand der Erfahrung die einfachsten Begriffe auf, entwirft ein Verzeichniß derjenigen unter denselben, welche allgemeine Bestimmungen und Verhältnisse ausdrücken, und fragt nun, in welche Verbindungen sie treten und wie sich somit aus ihnen zusammengesetzte Begriffe bilden können. Die allgemeinsten Gesetze des Denkens und die allgemeinsten Kennzeichen der Wahrheit findet er in dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des Grundes; der letztere soll aber nur aussprechen, daß dasjenige einen Grund habe, was nicht „für sich gedenkbar" ist, d. h. dasjenige, dessen Möglichkeit (oder wenn es sich um die Existenz handelt: dessen Wirklichkeit) nicht aus ihm selbst einleuchtet, und er behauptet deßhalb nicht allein von der Gottheit, sondern auch von den einfachen Begriffen, daß sie keinen Grund haben. Weiter legt Lambert, auch hierin mehr noch Locke als Wolff folgend, der Bezeichnung der Gedanken eine große Wichtigkeit bei: der dritte Theil des Organon handelt unter dem Titel „Semiotik" von der Sprache, und macht den Versuch einer allgemeinen philosophischen Sprachlehre. Der vierte und letzte Theil, die „Phänomenologie" oder die Lehre vom Schein, bespricht nicht blos die verschiedenen Quellen der Täuschung, den sinnlichen, psychologischen, moralischen Schein, sondern er giebt auch eine ausführliche Theorie des Wahrscheinlichen und des Wahrscheinlichkeitsbeweises, und er fügt dazu schließlich in dem Abschnitt „von der Zeichnung des Scheines" Bemerkungen über die künstlerische Darstellung, namentlich die Rede- und Dichtkunst. Eine strenger durchgeführte und einheitliche Erkenntnißtheorie dürfen wir allerdings von Lambert nicht erwarten. Aber doch ist er unverkennbar ein selbständiger Denker, ein aufmerksamer psychologischer Beobachter und ein anregender Schriftsteller; und wenn auch sein Versuch einer Vermittlung zwischen Wolff und Locke nicht gründlich genug ausgefallen ist, um seiner Richtung nach mit Kant's Vernunftkritik verglichen werden zu können, so ist er doch ein sprechender Beweis dafür, daß schon in Wolff's Schule selbst das Bedürfniß empfunden wurde, mit Hülfe des englischen Empirismus über die dogmatische Einseitigkeit dieses Systems

hinauszukommen. Auch in einer um weniges älteren Schrift, in den „Kosmologischen Briefen“ (1761), zeigt sich Lambert als einen von den selbständigsten Forschern aus Wolff's Schule, und auch hier verbindet er mit der leibniz-wolffischen Philosophie die Ergebnisse der englischen Wissenschaft; nur daß ihm für die Kosmologie Newton den Dienst leistet, den ihm Locke für die Erkenntnißtheorie geleistet hatte. Lambert will hier (wie er selbst S. 296 sagt) den Weltbau als ein zusammenhängendes und nach einem allgemeinen Gesetz harmonisch eingerichtetes Ganzes begreifen; und dazu dient ihm die Annahme, daß alle seine Theile, bis zu den entferntesten Grenzen der Milchstraße, durch die gleichen kosmischen Kräfte, die Schwere und die Bewegung, die Centripetal- und Centrifugalkraft, zusammengehalten werden und miteinander zu Einem großen System verknüpft seien, indem auch die Fixsterne mit den zu ihnen gehörigen Planeten um einen gemeinsamen Mittelpunkt kreisen. Der letzte Zweck dieses Weltsystems liegt aber in den vernünftigen Wesen, sofern alle Weltkörper, mit Einschluß der Kometen, bewohnt sind. In seinen astronomischen Ausführungen setzt Lambert durchweg Newton's Gravitationstheorie voraus; aber sein leitender Gedanke, die Einheit und Harmonie des Weltganzen, stammt von Leibniz; und wenn er es (in der Vorrede) als seinen Hauptzweck bezeichnet: zu zeigen, daß die Kometen nicht zu fürchten seien, das Sonnensystem nicht so öde sei, als man geglaubt habe, und die Kometen (als bewohnte Weltkörper) den Planeten an Würde nichts nachgeben, so wird man hierin jene teleologische Naturbetrachtung nicht verkennen, die in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts einen so breiten Raum einimmt. Mit Kant berührt er sich auch in diesen kosmologischen Erörterungen; und können sie sich mit der „Theorie des Himmels“, welche jener schon sechs Jahre früher veröffentlicht hatte, an Genialität des Gedankens nicht messen, so stehen sie ihr doch immerhin näher, als seine Erkenntnißtheorie der Kritik der reinen Vernunft steht.

Von besonderer Bedeutung für die innere Entwicklung und den äußeren Erfolg der wolffischen Philosophie war ihr Verhältniß zur Theologie. Dieses Verhältniß war es gewesen, das die ersten und heftigsten Angriffe gegen Wolff hervorrief. Wolff seinerseits hatte sich, wie früher gezeigt wurde, diesen Angriffen gegenüber auf's angelegentlichste bemüht, sein System gerade durch seine vollkommene Uebereinstimmung mit dem christlichen Offenbarungsglauben zu empfehlen. Auch

die Mehrzahl seiner Schüler, und die ältere Generation derselben fast ohne Ausnahme, folgte ihm hierin. So Thümmig, Bilfinger, A. Baumgarten, Meier; ebenso die meisten von den Männern, die als theologische Lehrer und Schriftsteller seine Methode und seine Grundsätze in ihre Wissenschaft einführten. Dahin gehört, außer Bilfinger, der gefeierte und einflußreiche Sigmund Jakob Baumgarten in Halle (1706—1757), der ältere Bruder des Philosophen, welcher in seiner Dogmatik auf der Grundlage von Wolff's natürlicher Theologie das Lehrsystem der lutherischen Kirche in voller Breite, in kühler, verstandesmäßiger Fassung vorträgt; der Propst Reinbeck in Berlin (1682—1741), dessen unermüdlicher Thätigkeit es Wolff vorzugsweise zu danken hatte, daß Friedrich Wilhelm I. eine bessere Meinung über ihn beigebracht wurde; ferner Reusch in Jena († 1758), einer der scharfsinnigsten und selbständigsten von diesen orthodoxen Wolffianern; Canz in Tübingen († 1753), Ribov in Göttingen († 1774), Schubert in Helmstädt und Greifswald († 1774), und Carpov in Weimar († 1768), ein Scholastiker vom reinsten Wasser, der alle Künste seines logischen Formalismus aufbot, um die orthodoxe Dogmatik ohne Beeinträchtigung ihres Inhalts mit der wolffisch geschulten Vernunft in Einklang zu bringen. Auch der berühmte Johann August Ernesti in Leipzig (1707—1781), der verdiente Philolog und Exeget, einer von den Vätern des modernen, mehr bibel- als symbolglaubigen Supranaturalismus, kann die Schule der wolffischen Philosophie nicht verläugnen; ihr verdankt er jene wissenschaftliche Nüchternheit und jene Gewöhnung an methodisches Denken, welche ihn die grammatische Schrifterklärung an die Stelle der altorthodoxen Glaubensanalogie setzen ließ. Aber den übernatürlichen Charakter der jüdischen und christlichen Offenbarung will Ernesti nicht antasten, sondern nur die Schultheologie auf die biblische, als die ursprünglichere und einfachere, zurückführen.

Daß aber die wolffische Philosophie auch zu andern theologischen Folgerungen hinführen konnte, zeigte sich schon i. J. 1735 an der Wertheimer Bibelübersetzung, welche der Wolffianer Johann Lorenz Schmidt verfaßt hatte, von der übrigens nur die fünf Bücher Mose's erschienen sind, da sie alsbald von kaiserlichen und landesherrlichen Verboten betroffen wurde. Was sich hier als Uebertragung und Erklärung des biblischen Textes gab, war nicht selten eine gewaltsame Umdeutung und eine geschmacklose Verwässerung; diese Uebersetzung war das Werk eines Mannes,

der durchaus unfähig war, sich in die Denkweise der biblischen Schriftsteller zu versetzen, der das übernatürliche, um es sich verständlich zu machen, in ein natürliches, die alttestamentlichen Anschauungen in wolffische Begriffe verwandeln mußte. Aber ihr Zusammenhang mit der wolffischen Philosophie war doch unverkennbar; und wenn die Voraussetzungen dieser Philosophie allerdings zur Umdeutung des Schrifttextes kein Recht gaben, so gaben sie um so gewisser Anlaß zum Zweifel an dem göttlichen Ursprung von Schriften, welche sich mit ihnen nur durch diese Umdeutung in Uebereinstimmung bringen ließen. Es dauerte nun freilich noch lange, bis man sich dieß in der wolffischen Schule offen zu gestehen wagte, und es haben dazu die historisch-kritischen Untersuchungen wesentlich mitgewirkt, zu denen Salomo Semler in Halle (1725—1791) den epochemachenden Anstoß gegeben und den bedeutendsten Beitrag geliefert hat. Auch dieser gelehrte Kritiker war aber von der wolffschen Philosophie wenigstens durch Vermittlung seines Lehrers, des älteren Baumgarten, berührt worden; und daß der theologische Rationalismus durchaus in der Consequenz dieser Philosophie lag, haben wir schon früher gesehen. Selbst ein so frommer und der orthodoxen Dogmatik ursprünglich so nahe stehender Theolog, wie Töllner (1724—1774) in Frankfurt a. d. O., der Schüler und Freund der beiden Baumgarten, sah sich immer mehr zu dem Rationalismus hinübergedrängt, dem er sich doch ganz in die Arme zu werfen sich nicht entschließen konnte. Entschiedener stellte sich Johann August Eberhard (1739—1809) auf diese Seite, ein Mann von klarem und freiem Geiste, der in Halle mit großem Beifall Philosophie lehrte, und sich namentlich auch in der Aesthetik einen Namen gemacht hat; als Philosoph ist er im wesentlichen noch der wolffischen Schule beizuzählen, deren letzter akademischer Vertreter und wissenschaftlicher Wortführer er war, wenn er dabei auch immerhin den Einfluß Mendelssohns und der Engländer nicht verläugnet. In seiner „Neuen Apologie des Sokrates" (1772 u. ö.) knüpfte er an die Frage über die Seligkeit der Heiden eine scharfe und eingreifende Kritik des kirchlichen Lehrbegriffs an; er stellte dem Partikularismus der positiven Religion die Erinnerung an die gleichmäßige Güte und Gerechtigkeit Gottes, den Lehren von der Erbsünde und dem stellvertretenden Verdienst Christi, von der Gnadenwahl und den Gnadenwirkungen, den Grundsatz entgegen, daß unsere Glückseligkeit nur aus unserem eigenen Wohlverhalten entspringen könne, nur der Genuß unserer eigenen Tugend sei. Die

Vernunftreligion, welche nach Leibniz' und Wolff's Absicht der positiven zur Grundlage dienen sollte, kehrt sich jetzt gegen diese, um sie in sich aufzulösen, oder so weit sie dieser Auflösung widerstrebt, sie von sich auszuschließen.

In keinem andern von Wolff's Schülern hat sich aber der Bruch mit der positiven Religion reiner und schärfer vollzogen, als in dem Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) [1]). Dieser merkwürdige Mann war nicht blos ein sehr gründlicher und vielseitiger Gelehrter, ein ausgezeichneter Philolog und ein angesehener Schulmann, sondern er hatte sich auch, zuerst durch Buddeus, dann durch Wolff's Schriften, in die Philosophie einführen lassen, der er sich mit der ganzen Entschiedenheit seines Wesens in die Arme warf. In seinen philosophischen Werken bewährte er sich als einen klaren und folgerichtigen Denker, den seine Anhänglichkeit an das wolffische System von selbständiger Prüfung seiner Annahmen nicht abhielt; aber unter den Tausenden, die sich an seinen beliebten „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754 u. ö.) erbauten, hatten kaum zwei oder drei eine Ahnung davon, wie schroff dieser Vorkämpfer der natürlichen Religion in seinem Innern der christlichen gegenüberstand. Die leitenden Gedanken jener Schrift sind durchaus der leibnizischen und der wolffischen Theologie entnommen. Setzt auch ihr Verfasser an die Stelle der prästabilirten Harmonie eine reale Wechselwirkung der Naturwesen, und daher auch eine Wechselwirkung des Leibes und der Seele, so ist er doch im übrigen mit Wolff und Leibniz ganz einig. Er bekämpft den materialistischen Atheismus eines Lamettrie, den pantheistischen eines Spinoza (denn auch dieser gilt ihm, wie jener ganzen Zeit, für einen Atheisten), mit den Beweisen von der Zufälligkeit der Welt und der bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung. Er gewinnt aus eingehender und sachkundiger Naturbetrachtung die Ueberzeugung, daß alles in der Welt den besten und weisesten Absichten diene, welche näher in dem Wohl der lebenden Wesen zu suchen seien; und er führt diesen Gedanken im ganzen genommen immerhin mit mehr Einsicht und Geschmack aus, als wir dieß in der Physikotheologie jener Zeit zu finden gewohnt sind. Er bespricht das Seelenleben des Menschen,

1) Das nähere über ihn und sein Hauptwerk giebt in der lichtvollsten Weise Strauß H. S. Reimarus. Leipz. 1862.

seine Vorzüge vor den Thieren und seine sittliche Bestimmung; in den späteren Ausgaben seines Werks unter lebhafter Polemik gegen Rousseau's Behauptung, daß der Mensch in einem thierähnlichen Naturzustand am glücklichsten sein würde. Er führt nach Leibniz' Vorgang die Sache der Vorsehung gegen diejenigen, welche wegen des Uebels in der Welt an ihr zweifeln. Er nimmt sich mit großer Wärme des Unsterblichkeitsglaubens an, für den er sich theils auf die einfache Natur der Seele und die ihr wesentlich anhaftende Kraft des bewußten Lebens, theils auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und einer fortgehenden Entwicklung der Geisteskräfte beruft. Er ist mit Einem Wort einer von den entschiedensten Anhängern und den tüchtigsten Vertretern der leibniz-wolffischen Theologie.

Aber je vollständiger sich Reimarus durch seine Vernunftreligion befriedigt und überzeugt findet, um so entbehrlicher wird ihm die positive. Wenn sich Gott allen Menschen in der Natur und der Vernunft auf eine nicht zu verkennende, für ihre Glückseligkeit ausreichende Weise geoffenbart hat, wozu dann noch eine besondere Offenbarung für einen Theil der Menschen? Hieße es nicht seiner Güte und seiner Gerechtigkeit zu nahe treten, wenn man annehmen wollte, er habe der größeren Hälfte unseres Geschlechtes das verweigert, was eine unerläßliche Bedingung der Seligkeit ist? er sei grausam genug, diejenigen mit ewiger Verdammniß zu bestrafen, welche an die positive Offenbarung nicht geglaubt haben, weil sie dieselbe nicht kannten, oder sich nicht in genügender Weise von ihrer Wahrheit und ihrem göttlichen Ursprung zu überzeugen vermochten? Hieße es nicht andererseits seine Weisheit in Frage stellen, wenn man die übernatürliche Offenbarung zwar stehen ließe, aber ihre Unentbehrlichkeit zur Seligkeit aufgäbe, so daß demnach Gott alle diese außerordentlichen Veranstaltungen ohne zureichenden Grund getroffen hätte? Wenn ferner die Welt mit Leibniz und Wolff als das unübertreffliche Werk der göttlichen Weisheit anerkannt wird, wie kann sie einer zeitweisen Nachhülfe durch Wunder und übernatürliche Offenbarungen bedürfen? Und entspricht denn das, was uns als göttliche Offenbarung geboten wird, den Begriffen, die wir uns von einer solchen machen müßten? Sind denn, fragt Reimarus, die biblischen Schriften so deutlich und geordnet, so übereinstimmend unter sich selbst, so glaubwürdig in ihren Erzählungen, so unübertrefflich in ihren Lehren, so reich an religiösem Gehalte, wie sie dieß als inspirirte Schriften sein

müßten? Die alttestamentlichen Bücher, großentheils unächt oder interpolirt, sind voll der unglaublichsten und abenteuerlichsten Wundererzählungen, die Helden der alttestamentlichen Geschichte großentheils Männer, deren Verhalten und Charakter uns nur mit Abscheu und Verachtung erfüllen kann; der alttestamentlichen Dogmatik fehlt es an reineren Begriffen von Gott und dem Menschen, und mit dem Unsterblichkeitsglauben mangelt ihr, nach Reimarus' Urtheil, ein unerläßlicher Bestandtheil jeder wahren Religion; die Sittlichkeit erstickt hier unter abergläubischen und nutzlosen Cärimonien, das Volk und das Staatswesen ist die Beute betrügerischer Priester, und auch die Propheten haben ihm mit ihren messianischen Träumereien einen schlechten Dienst geleistet. Auch an der neutestamentlichen Religion hat aber unser Kritiker viel auszusetzen. Den sittlichen und religiösen Grundsätzen, welche der Stifter des Christenthums verkündigt hat, zollt zwar auch er warme Anerkennung; aber daß er dem Pöbel Wunder vorgegaukelt, daß er jenen verunglückten Versuch einer politischen Revolution gemacht habe, bei dem er selbst umgekommen sei, kann er ihm nicht verzeihen. Noch viel herber urtheilt er über seine Nachfolger. Die älteren Apostel haben nach der Hinrichtung ihres Meisters seinen Leichnam gestohlen und die Erzählung von seiner Auferstehung in Umlauf gesetzt; eine Erdichtung, welche sich als solche schon durch jene zahlreichen Widersprüche in den evangelischen Berichten verräth, die Reimarus so schneidend und gründlich aufgezeigt hat. Paulus ist der Haupturheber eines Dogmensystems, das schon durch seine allgemeinsten Grundlagen, durch die Lehren von der Erbsünde und dem Versöhnungstod Christi, mit allen richtigen sittlichen Begriffen in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. In der Folge hat es dann freilich die Kirche noch erweitert, und sie hat namentlich in der Trinitätslehre ein Dogma hinzugefügt, welches nicht allein der Vernunft widerstreitet, sondern auch den neutestamentlichen Schriften noch fremd ist. So erscheint unserem Philosophen, gerade weil es ihm mit seiner Vernunftreligion Ernst ist, die positive in ihren eigenthümlichsten Bestimmungen als ein Gewebe von Irrthum und Betrug; und wenn er sich alles das Unheil vergegenwärtigt, das dieser Irrthum in der Menschheit angerichtet, allen den Druck, welchen er auf die Vernünftigen geübt hat, so ergreift ihn ein Ingrimm, wie wir ihn bei dem ernsten und ruhigen Denker kaum suchen würden. Er selbst hat sich diesem Drucke so weit gefügt, daß er von seiner Ansicht über das Christenthum nur seine ver-

trauteſten Freunde etwas merken ließ; aber er hat ſie in voller Schärfe und Ausführlichkeit in jener umfangreichen „Schutzſchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" niedergelegt, die ihn während eines Vierteljahrhunderts beſchäftigte, indem er ihr in immer neuen Umarbeitungen die möglichſte Vollendung zu geben bemüht war. Leſſing veröffentlichte aus derſelben (1774 ff.) in ſeinen „Wolfenbüttler Fragmenten" eine Reihe der einſchneidendſten Unterſuchungen ohne Nennung des Verfaſſers; von der durchſchlagenden Wirkung dieſer Publikation wird noch ſpäter zu ſprechen ſein. In neuerer Zeit hat Strauß in der obengenannten Schrift von dem Inhalt des ganzen Werks eine genaue Analyſe gegeben und uns erſt dadurch vollſtändig in den Stand geſetzt, uns von einem der kühnſten und ſcharfſinnigſten theologiſchen Kritiker und von ſeiner bedeutendſten wiſſenſchaftlichen Arbeit ein richtiges Bild zu machen.

Schließlich mag hier noch eines Mannes gedacht werden, den wir im weſentlichen gleichfalls zur leibniz-wolffiſchen Schule rechnen müſſen, wenn er ſich auch bei einigen nicht unwichtigen Fragen durch eigenthümliche Annahmen von ihr entfernt, des heſſen-homburgiſchen Geheimeraths Friedrich Caſimir Carl v. Creuz (1724—1770). In ſeinem „Verſuch über die Seele" (1754) beſchäftigt ſich Creuz hauptſächlich mit zwei Unterſuchungen: über das Weſen der Seele und über ihr Fortleben nach dem Tode. Er knüpft mit denſelben zunächſt an Leibniz an, dieſen „vernünftigſten Sterblichen", dem er nachrühmt (I, 181), daß er der Vernunft denſelben Dienſt geleiſtet habe, wie Diana der Tochter Agamemnon's, indem er ſie vor dem Schickſal bewahrte, von den Prieſtern geopfert zu werden. Aber er findet in dem leibniziſchen Syſtem einige Schwierigkeiten, die ihn verhindern, ſich demſelben unbedingt anzuſchließen. Denn darüber zwar iſt er mit Leibniz vollkommen einverſtanden, daß die Seele nichts körperliches, nichts zuſammengeſetztes ſein könne: der Materialiſmus wird von ihm lebhaft beſtritten. Auch das giebt er zu, daß die Körper aus gewiſſen erſten untheilbaren Theilen beſtehen müſſen, und daß dieſe nicht wieder Körper ſein können, da eben jeder Körper als ſolcher theilbar ſei. Allein er beſtreitet, daß man nun deßhalb die Seele und die Grundbeſtandtheile der Körper für einfache Weſen erklären dürfe. Einfach iſt, wie er glaubt und ausführlich, aber nicht ſehr bündig, zu erweiſen ſucht [1]), nur das unendliche, un-

1) A. a. O. I, 64 ff. vgl. 188 f.

eingeschränkte Wesen; jedes eingeschränkte Wesen dagegen muß etwas wirklich unterschiedenes, etwas außer dem andern befindliches in sich haben, es muß aus Theilen bestehen. Sind diese Theile nicht blos außer einander, sondern lassen sie sich auch ohne einander vorstellen, sind sie m. a. W. für sich bestehende Substanzen, so ist das Ding ein zusammengesetztes, mithin ein Körper; sind sie dagegen zwar außer einander, aber sie können nicht ohne einander sein und gedacht werden, so ist das Ding, welches aus ihnen besteht, wie Creuz sagt, weder ein einfaches noch ein zusammengesetztes, sondern ein „Mittelding" zwischen beiden, ein „einfachähnliches," aber kein einfaches, ein ausgedehntes, aber kein körperliches Wesen. Er setzt daher an die Stelle der Monaden oder der einfachen Wesen, sofern es sich um die endlichen Geister und um die letzten Elemente der Körperwelt handelt, diese an sich selbst freilich höchst unklaren Mitteldinge; und er definirt demgemäß die Seele (I, 146), im übrigen an Leibniz anknüpfend, als ein einfachähnliches Ding, welches die Kraft habe, sich die Welt nach dem Stand ihres Körpers vorzustellen [1]). Mit Leibniz behauptet er, daß die Seele alle ihre Vorstellungen aus sich selbst hervorbringe; wenn er jedoch beifügt, diese Erzeugung von Vorstellungen sei nur bei einem Theil derselben aus ihrer Vereinigung mit einem organischen Körper zu erklären, die Seele könne auch ohne diesen Leib denken und denke wirklich vielfach unabhängig von ihm, ihre Vereinigung mit dem Leibe habe nur den Zweck, ihr „unreine Gedanken", sinnliche Vorstellungen möglich zu machen, so ist dieß theils mehr theils weniger, als Leibniz zugiebt. Ueber die Frage, ob Seele und Leib auf einander wirken, äußert er sich schwankend (I, 101. 146 f.).

An Leibniz schließt er sich in dem Glauben an eine Präexistenz der Seele an, während welcher dieselbe in immer vollkommenere Körper übergegangen sein soll; die Unsterblichkeit wird ausführlich bewiesen; über den Zustand nach dem Tode ergeht er sich, der Neigung jener Zeit gemäß, in Vermuthungen, wie unter anderem die, daß die Geister sich ihre Gedanken ohne Worte oder Zeichen gegenseitig mittheilen. Aus der Fähigkeit der Seele, außer der Gemeinschaft mit dem Körper Vorstellungen zu erzeugen, wird das Ahnungsvermögen hergeleitet, welches ihr Creuz beilegt; aus diesem Vermögen erklärt er sich die Astrologie und andere

1) M. vgl. hiezu, was S. 229 von Darjes angeführt ist.

Wahrsagerkünste, soweit etwas wahres daran sei. Die leibniz-wolffische Philosophie zeigt demnach bei diesem Manne eine Neigung zur Mystik, welche sonst in der Schule selten vorkommt, der es aber allerdings in dem vielseitigen Geist ihres ersten Urhebers nicht ganz an Anhaltspunkten fehlte.

3. Die wolffische Philosophie in Verbindung mit anderen Standpunkten; die Aufklärungsphilosophie.

Es ist eine von den häufigsten Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaft, daß philosophische Schulen bei längerer Dauer ihre streng wissenschaftliche Haltung und ihre feste Geschlossenheit mehr und mehr aufgeben, sich mit andern vermischen und sich allmählich in die allgemeine Bildung ihres Zeitalters verlieren. Je vollständiger die Anhänger eines Systems die großen wissenschaftlichen Probleme in demselben gelöst finden, um so natürlicher ist es, daß sie selbst das Feld für ihre Thätigkeit vorzugsweise in der Untersuchung speciellerer Fragen und in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze suchen. Hiefür ist aber die Hauptsache die Beobachtung und Beurtheilung des Gegebenen; und sie tritt als solche nur um so ausschließlicher hervor, wenn man die allgemeinen Principien als etwas ein für allemale festgestelltes, keiner weiteren Untersuchung bedürftiges behandelt. Wenn daher eine Schule bei diesem Stadium angelangt ist, wird immer die Erweiterung und Verwerthung des erfahrungsmäßigen Wissens eine erhöhte Bedeutung für sie gewinnen; und in Folge davon wird sie auch geneigter sein, von ihrem überlieferten Lehrsystem abzuweichen, wenn dasselbe für die Erklärung des ihr vorliegenden Thatbestandes nicht ausreicht oder ihm Gewalt anthut. Steht diese Schule nun vollends gleichzeitig unter dem Einfluß anderer Standpunkte, welche in manchen Beziehungen mit der Erfahrung besser übereinstimmen, so läßt sich zum voraus erwarten, daß sie von diesen manches in sich aufnehmen und daß ihr ursprüngliches System sich mit mancherlei fremdartigen Elementen vermischen wird. Eben dieses war aber die Lage, in welcher sich die deutsche Philosophie nach Wolff befand. Die Folgerungen, welche sich aus den Voraussetzungen eines Leibniz und Wolff ableiten ließen, lagen in den Werken dieser Philosophen, und besonders in Wolff's Lehrbüchern, in aller Ausführlichkeit vor; wenn ihre Nachfolger sich nicht entschließen konnten, jene Voraus-

setzungen selbst einer erneuerten Prüfung zu unterziehen, eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, so blieb ihnen nur übrig, sich auf einzelne Ergänzungen des leibniz-wolffischen Systems zu beschränken, die Grundsätze desselben theils für die Erklärung theils für die praktische Behandlung einzelner Gebiete zu benützen; und je vollständiger nun die leitenden Gedanken durch die Häupter der Schule festgestellt waren, um so ausschließlicher sah man sich hiebei auf die Erfahrung, die Beobachtung, verwiesen. Die Erfahrung war aber schon vor mehr als einem halben Jahrhundert von Locke für die einzige Quelle alles Wissens erklärt worden; auf die psychologische Beobachtung hatten die englischen Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts ihre Theorieen gegründet; und wenn gleichzeitig aus Locke's Empirismus in England erst der Idealismus eines Berkeley, welcher das Dasein einer Körperwelt ganz läugnete, dann David Hume's Skepsis hervorgieng, so wurde derselbe andererseits in Frankreich durch Condillac und seine Nachfolger zum Sensualismus umgebildet, es wurde der Versuch gemacht, alle unsere Vorstellungen, ja alle Seelenthätigkeiten überhaupt, auf die äußere Wahrnehmung als ihre einzige ursprüngliche Quelle zurückzuführen, und selbst die äußerste Consequenz dieses Standpunkts, die des Materialismus, wurde von Lamettrie noch vor der Mitte des Jahrhunderts in der rücksichtslosesten Weise gezogen[1]). Auch Deutschland war von dieser Bewegung berührt worden. Locke's Erkenntnißtheorie hatte schon Leibniz zu einer ausführlichen Gegenschrift veranlaßt (vgl. S. 111). Thomasius und seine Schule hatten sich für sie erklärt, und unter den Philosophen nach Wolff treten ihr manche unbedingt bei, noch mehrere wissen sie, wenn auch ohne strengere Folgerichtigkeit, mit leibnizischen Annahmen zu verbinden. Die Schriften der englischen Moralphilosophen empfahlen sich nicht allein durch ihre geschmackvolle Darstellung, sondern auch durch die leichte Verständlichkeit und praktische Brauchbarkeit einer Betrachtungsweise, welche ohne tiefgehende philosophische Untersuchungen sich einfach auf die moralische Erfahrung und die natürlichen Neigungen des Menschen gründen wollte; sie wurden gelesen, übersetzt und nachgeahmt, und die beliebtesten unter den deutschen Moralisten der Aufklärungsperiode nahmen sie zum Vorbild. Gegen Berkeley's Idealismus und Hume's Skepsis verhielt man sich in Deutsch-

1) Näheres hierüber in der Einleitung zu unserem zweiten Abschnitt.

land allerdings vor Kant nur ablehnend, und der Materialismus eines Lamettrie und seiner Nachfolger wurde hier von den Philosophen einstimmig zurückgewiesen, so manchen Anhänger er auch in der französisch gebildeten vornehmen Welt zählte. Größeren Beifall fand der Sensualismus, dessen einflußreichster Vertreter für Deutschland der Genfer Bonnet (1720—1790) war; und dieß um so eher, da Bonnet zwar alle unsere Vorstellungen, ähnlich wie Condillac, aus den Sinnesempfindungen ableitete, und durch gewisse Veränderungen im Gehirn bedingt setzte, zugleich aber in theilweisem Anschluß an Leibniz nicht allein die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, sondern auch die übernatürliche Offenbarung und die Wunder in Schutz nahm. Sehr bedeutend war ferner der Einfluß, den ein zweiter Genfer, J. J. Rousseau (1712—1778), mit seiner Naturschwärmerei, seiner deistischen Gefühlsreligion, seiner naturalistischen Pädagogik, seiner demokratischen Staatslehre bald nach der Mitte des Jahrhunderts auch in Deutschland erlangte; und in einer verwandten Richtung wirkte in der Folge die Philosophie Thomas Reid's (1710—1796) und der schottischen Schule; denn wie Rousseau das Zeitalter von der Ueberbildung zur Natur, von der Verstandesreflexion zur Unmittelbarkeit des Gefühls zurückrief, so suchten die schottischen Philosophen in den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins, den Aussagen des „gemeinen Menschenverstandes" den festen Zufluchtsort, in welchen sie sich vor Berkeley und Hume zurückzogen. Mußte nun schon die innere Entwicklung der wolffischen Schule dazu führen, daß die strengere Systematik gegen die Beobachtung, die theoretische Spekulation gegen die praktische Anwendung der philosophischen Ideen zurückgestellt wurde, daß verschiedenartige Betrachtungsweisen ohne tiefere wissenschaftliche Vermittlung verknüpft wurden, so konnte diese Wirkung durch den Einfluß der englischen und französischen Philosophie nur beschleunigt und verstärkt werden; und es entstand so in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus der Mischung der verschiedenen in der Zeitphilosophie gegebenen Elemente jene Denkweise, die man, so weit sie sich in der Form wissenschaftlicher Reflexion darstellt, im engeren Sinne die Philosophie der deutschen Aufklärung zu nennen pflegt.

Der Unterschied dieser Aufklärungsphilosophie von der leibniz-wolffischen liegt vor allem in der einseitig praktischen Richtung, welche sich der Wissenschaft jetzt bemächtigt. Um die Vervollkommnung des

Menschen, die Beförderung seiner Glückseligkeit, war es auch Leibniz und Wolff zu thun gewesen. Sie waren überzeugt, daß die Vermehrung unserer Kenntnisse, die Aufklärung unserer Begriffe, diesen Erfolg haben müsse. Aber sie hatten denselben von allem Wissen ohne Ausnahme erwartet; sie hatten die Wissenschaft als solche gesucht, und keine Frage, die auf ihrem Weg liegt, deßhalb von der Hand gewiesen, weil sie auf unser Verhalten und unsere Zustände keinen Einfluß habe. Jetzt dagegen wird eben dieser Gesichtspunkt als maßgebend vorangestellt. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie und des menschlichen Interesses überhaupt soll, wie uns unzähligemale gesagt wird, nur der Mensch, die Glückseligkeit des Menschen soll der einzige Zweck alles Erkennens und Thuns sein; der Werth desselben wird daher ganz und gar nach dem Nutzen bemessen, den es uns gewährt, dem Beitrag, den es zu unserer Glückseligkeit liefert. Als der wichtigste Theil der Philosophie erscheint deßhalb jetzt die Moral; und in der Moral selbst sind es weniger die grundlegenden Untersuchungen über die allgemeine Natur der sittlichen Thätigkeit, ihre Beweggründe und Gesetze, als die Regeln für die besonderen Lebensverhältnisse, es ist weniger die reine als die angewandte Ethik, womit man sich beschäftigt. Diese eingehende Besprechung der konkreten Fälle und Aufgaben hat allerdings sehr viel dazu beigetragen, daß die Sitte und die allgemeine Bildung von einem freieren und humaneren Geiste durchdrungen wurde; ungleich geringer ist dagegen der wissenschaftliche Werth dieser Erörterungen, weil sie gerade den principiellen Fragen auszuweichen oder dieselben nur obenhin zu behandeln pflegen. Damit aber der Mensch wisse, wie er sich zu verhalten und was er für sein Glück zu thun hat, muß er sich selbst kennen; und welcher Gegenstand könnte überhaupt einer Denkweise näher liegen, deren ganzes Interesse sich in dem Menschen und seinem Wohle zusammenfaßt? Daher der Eifer, mit dem man sich jetzt der psychologischen Beobachtung, und namentlich der Untersuchung des Gefühls, dieser subjektivsten Geistesthätigkeit, zuwendet; wie denn jenes ganze Zeitalter die klassische Periode der Selbstbetrachtung, der Tagebücher, der Bekenntnisse, der physiognomischen Studien, der Berichte über das eigene Leben, der vertraulichen Briefwechsel mit aller Welt und für alle Welt ist. Keinen geringen Werth hat ferner für den Menschen die Kenntniß des Verhältnisses, in dem er zu der ihn umgebenden Welt steht, des Nutzens, welchen sie ihm gewährt, der Hülfsmittel, welche sie ihm darbietet; und so sehen wir denn seit

Wolff's Zeit jene teleologische Naturbetrachtung, die schon bei ihm eine so bedeutende Rolle gespielt hatte, sich immer breiter entwickeln. Der Satz, daß die Welt um der vernünftigen Wesen, und unsere Welt um des Menschen willen geschaffen sei, daß alles in derselben bis auf's kleinste hinaus auf sein Bestes, seinen Nutzen, sein Vergnügen berechnet sei, wird in zahllosen Betrachtungen an allen einzelnen Theilen der Natur durchgeführt; wogegen das rein wissenschaftliche Interesse einer streng physikalischen Naturerklärung unverkennbar zurücktritt. Auf der gleichen Seite liegt für diesen Standpunkt auch die hauptsächlichste Bedeutung der Religion: Gott ist das Wesen, welches für den Menschen auf's vollkommenste sorgt, welches alles auf seine Glückseligkeit berechnet hat und auf sein Wohl hinlenkt; und es tritt aus diesem Grunde in der Theologie dieser Zeit unter den Eigenschaften Gottes die der Güte noch stärker hervor, als die der Weisheit, durch deren Hervorhebung Leibniz seiner Ueberzeugung von der vernünftigen Gesetzmäßigkeit des Weltganzen ihren theologischen Ausdruck gegeben hatte. Der Glaube an eine Gottheit ist dem Menschen unentbehrlich, denn nur in ihm weiß er sich seines eigenen Wohls vollkommen sicher; der Beweis für das Dasein Gottes ist daher eine von den Aufgaben, welche die Aufklärungsphilosophie mit dem größten Eifer in's Auge faßt; aber die nähere Bestimmung der Gottesidee hält sie in der Regel weder für möglich noch für nöthig, wenn nur das gewahrt wird, was ihr allein am Herzen liegt, das Dasein eines Wesens, durch dessen Güte, Weisheit und Allmacht dem Menschen alle Bedingungen seiner Glückseligkeit verbürgt werden. Indem die Natur als das Werk Gottes unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird, erhält man jene physikotheologischen Betrachtungen, an denen das 18. Jahrhundert seit Wolff so reich ist, jene Schriften, welche bald in erbaulicherem, bald in wissenschaftlicherem Tone darauf ausgehen, die göttliche Güte und Weisheit in der Natureinrichtung nachzuweisen, wie Reimarus' Abhandlungen über die natürliche Religion (s. o. S. 243) und seines Freundes B. H. Brockes, des hamburgischen Naturdichters, „irdisches Vergnügen in Gott". Wurde diese Betrachtungsweise auf irgend eine beschränktere Klasse von Naturgegenständen angewendet, wurden die Erscheinungen des Gewitters oder der Erdbeben, die Eigenschaften der Steine und der Pflanzen, der Körperbau, die Lebensweise und die Kunsttriebe einzelner Thiere zum Ausgangspunkt für die theologischen Ueberzeugungen ge-

nommen, so ergaben sich Darstellungen, wie sie nach englischem Vorgang unter dem Titel einer Brontotheologie, Sismotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Insectotheologie, Testaceotheologie, Melittotheologie, Akridotheologie, Ichthyotheologie u. s. w. in Menge zu Tage kamen; Darstellungen, die sich natürlich um so mehr in's kleinliche und geschmacklose verlieren mußten, je mehr sie ihren Gegenstand vom Zusammenhang des Naturganzen zu trennen und unmittelbar aus göttlichen Absichten zu erklären pflegten. Dieser natürlichen Theologie gegenüber verlor die geoffenbarte nothwendig von ihrer Bedeutung. Indessen waren die Männer der Aufklärung über ihre Stellung zu derselben keineswegs einig; weit auseinanderliegende theologische Ansichten, von dem rationalen Supranaturalismus einer gemäßigten Orthodoxie bis zur ausgesprochenen Bestreitung des Offenbarungsglaubens, finden hier ihre Vertreter, und wir sehen nicht selten den gleichen Mann von dem einen dieser Standpunkte in raschen Sprüngen zu dem andern gelangen, wie dieß z. B. bei dem bekannten Dr. Bahrdt (1741—1792) der Fall war, einem fähigen Kopf, welchen aber die eitle Oberflächlichkeit seines Wesens und der völlige Mangel an sittlicher Haltung nicht über die Rolle des radikalen Schreiers hinauskommen ließ. So wenig aber die Aufklärung den Glauben an die göttliche Güte und Weisheit entbehren konnte: fast noch unentbehrlicher war ihr doch der Glaube an die eigene endlose Fortdauer, und noch mehr lag ihr daran, über das Leben nach dem Tode die Vorstellungen zu gewinnen, welche dem Interesse des Menschen die vollkommenste Befriedigung versprachen. Gott und die Unsterblichkeit sind die zwei wichtigsten Glaubensartikel der Aufklärung; wie die Gottheit das Wesen ist, welches den Menschen zur Glückseligkeit führt, so ist das jenseitige Leben der Zustand, in dem er sie erreicht; und damit es dieß sein kann, muß unser künftiges Dasein dem gegenwärtigen möglichst nahe gerückt werden: es wird nicht allein die Hölle und die Ewigkeit der Höllenstrafen einstimmig beseitigt, sondern auch der Vollendungszustand der himmlischen Seligkeit verwandelt sich in eine fortschreitende Vervollkommnung, und in der Schilderung des Jenseits nimmt die Fortsetzung der persönlichen Verhältnisse, in denen der Einzelne sich wohl fühlte, das Wiedersehen von Freunden und Angehörigen, die wichtigste Stelle ein. Es ist so durchaus der Mensch und sein Wohl, in dem alles philosophische Interesse sich concentrirt; der Werth, welcher jeder Untersuchung beigelegt wird, richtet sich nach ihrer

praktischen Nutzbarkeit; man sucht die wesentliche Aufgabe der Philosophie nicht in der Erklärung der Erscheinungen aus ihren Gründen, nicht in der Bildung einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Weltansicht, sondern in der Belehrung des Menschen über diejenigen Gegenstände, von denen seine Glückseligkeit abhängt; und im Zusammenhang damit wird auch die strengere Form der systematischen Darstellung immer mehr verlassen, und es wird durch eine leichtere und elegantere Behandlung philosophischer Gegenstände der Veränderung, welche sich eben damals in der deutschen Literatur und im Geschmack der Lesewelt vollzog, Rechnung getragen. Schon im ersten Jahr nach Wolff's Tode klagt Mendelssohn — welcher dazu allerdings in dem damaligen Berlin ohne Zweifel mehr Veranlassung fand, als er in einer deutschen Universitätsstadt gehabt hätte — wiederholt über die galante und flüchtige Art der jetzigen Weltweisen, über die Verachtung, in welche die Metaphysik gerathen sei, über die Ueberhandnahme der philosophischen Stutzer und das Zurücktreten der rechtschaffenen Philosophen, die Nachäffung der französischen Oberflächlichkeit; in noch weit größerem Umfang verbreitete sich aber dieser Geist in der Folge: die Zeit der Popularphilosophie war gekommen.

Von dieser Hinwendung der Philosophie zum nützlichen und gemeinverständlichen ist uns schon aus der wolffischen Schule ein Beispiel an G. F. Meier (s. o. S. 237) vorgekommen. Mit ihm kann Johann Georg Sulzer (1720—1779) zusammengestellt werden, ein Züricher von Geburt, dessen Wirksamkeit aber von Anfang an Berlin angehört. Auch er hat, wie Meier, seinen Ruhm vorzugsweise den ästhetischen Werken zu verdanken, welche ihn auf diesem Gebiete zu einer von den ersten Auktoritäten seiner Zeit machten. Doch ist er jenem an Selbständigkeit des Denkens überlegen und in dieser Beziehung eher mit Baumgarten zu vergleichen. Als Wolff's Schüler zeigt ihn uns schon seine erste Schrift vom Jahr 1745, welche der Berliner Prediger A. F. W. Sack, gleichfalls ein Bewunderer der leibniz-wolffischen Philosophie, mit einem empfehlenden Vorwort begleitete, die „moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur." Es ist ganz der Geist der wolffischen Theologie, in dem hier Gottes weise Absichten bei der Natureinrichtung auseinandergesetzt werden, es kommen aber freilich auch alle Schwächen derselben zum Vorschein; so wird unter anderem (um von vielen Beispielen nur eines anzuführen) S. 19 ein besonderer Beweis

der göttlichen Güte darin gefunden, daß die Kirschen nicht zur Zeit der Winterkälte reif werden, in der sie uns lange nicht so gut schmeckten, und die Trauben nicht während der Sommerhitze, die den jungen Wein in Essig verwandeln würde. Aehnliche Betrachtungen hat Sulzer auch noch später veröffentlicht. In philosophischer Beziehung sind aber aus dem mannigfaltigen Inhalt seiner Schriften das wichtigste die Untersuchungen über die Empfindungen, welche die allgemeine Grundlage für sein Specialfach, die Aesthetik, bilden [1]). Eine Empfindung ist nach Sulzer eine Vorstellung, insofern sie angenehm oder unangenehm ist, Verlangen oder Abscheu hervorbringt. Diese Eigenschaft haben nun, wie er glaubt, nur die verworrenen Vorstellungen, denn in ihnen stellt sich eine große Menge von Ideen der Seele gleichzeitig dar, es werden viele Nerven zugleich erschüttert, und es wird dadurch die Aufmerksamkeit von den Gegenständen, deren Ideen zu mannigfaltig und zu unklar sind, um sie auf sich zu ziehen, auf den eigenen Zustand gelenkt; je deutlicher dagegen unsere Vorstellungen sind, um so ausschließlicher nimmt ein bestimmter Gegenstand unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, um so schwächer ist daher die mit ihnen verbundene Erschütterung, um so weniger denken wir dabei an uns selbst. Diejenigen Vorstellungen aber, die sich auf unseren eigenen Zustand beziehen, sind Empfindungen; und ebendeßhalb, weil sie dieß sind, und weil sie mehr durch verworrene Vorstellungen, als durch deutliche Begriffe hervorgerufen werden, widersprechen unsere Empfindungen nicht selten unsern klaren, auf Gründen beruhenden Ueberzeugungen und Entschlüssen, und überwältigen dieselben oft unwiderstehlich. Ihrer Beschaffenheit nach zerfallen die Empfindungen in angenehme und unangenehme: jene entstehen, wenn unser Zustand vollkommener, diese, wenn er unvollkommener wird. Der Eindruck der Gegenstände auf unsere Empfindung hängt in letzter Beziehung von ihrem Verhältniß zu unserer Vorstellungsthätigkeit ab. Wiewohl nämlich Sulzer das Vorstellen oder Erkennen und das Empfinden als die zwei ursprünglichsten Seelenvermögen bezeichnet, hält er doch zugleich sehr entschieden an der Ansicht von Leibniz und Wolff fest, daß die Grundkraft der Seele, wie jeder Substanz überhaupt, in der Vorstellungskraft bestehe, daß die Hervorbringung von Ideen ihre einzige wesentliche

---

1) Es gehört hieher von den Abhandlungen, welche in Sulzer's Vermischten Schriften v. J. 1773 abgedruckt sind, besonders die 1., 2., 7., 9., und 11.

Thätigkeit sei. Er findet daher den Grund aller unangenehmen Empfindungen in den Hindernissen, welche diese natürliche Thätigkeit der Seele aufhalten und stören, den Grund alles Vergnügens und aller Begierde in der Beförderung ihrer Vorstellungsthätigkeit, welche sie empfindet, oder sich verspricht. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet er nun die verschiedenen Klassen von Empfindungen, die intellektuellen, sinnlichen und moralischen. Die intellektuellen Empfindungen beziehen sich auf die Schönheit sinnlicher oder intellektueller Gegenstände (denn auch Lehrsätze, Handlungen u. s. w. können schön sein). Die Schönheit ist aber (wie nach Wolff die Vollkommenheit; vgl. S. 185) Einheit in der Mannigfaltigkeit; ein schöner Gegenstand stellt uns eine Menge von Ideen auf einmal dar, die so zur Einheit verbunden sind, daß wir dadurch in den Stand gesetzt sind, sie zu entwickeln und auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen. In der Aussicht auf geistige Thätigkeit, welche sich uns dadurch eröffnet, liegt der Reiz des Schönen. Die Wirkung desselben gründet sich mithin auf die Natur der Seele und der Gegenstände, sie richtet sich nach festen Gesetzen, und es kommt nur darauf an, das Schöne zu kennen, um den richtigen Eindruck von ihm zu erhalten: „der Geschmack ist eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einsicht"; und da nun unser Aesthetiker selbstverständlich überzeugt ist, daß diese Einsicht in keiner Zeit eine so hohe Stufe erreicht habe, wie in der seinigen, so theilt er mit der ganzen Aufklärungsperiode nicht allein das für sie so bezeichnende übermäßige Vertrauen auf die Theorie und die Regel, sondern auch die nicht minder bezeichnende Bewunderung ihrer eigenen, damals noch so bescheidenen, dichterischen Leistungen. Nur die Weltweisheit, bemerkt er einmal [1]), sei es, welche den neueren Künstlern das Mittel gebe, die alten zu übertreffen, und nur vermittelst dieser Hülfe sei Homer von Bodmer und Milton, und Lucrez von Pope übertroffen worden [2]). Unter den gleichen Gesetzen, welche für die intellektuellen Empfindungen gelten, stehen auch die sinnlichen: ihre Annehmlichkeit hängt, wie man an der Musik sieht, von der Regelmäßigkeit ab, mit welcher die einzelnen Eindrücke in ihnen

1) Gedanken über den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste. Berl. 1762. S. 28.

2) Ueber Sulzer's Kunsttheorie und Kritik findet man näheres bei Gervinus Gesch. der Nationalliteratur d. D. IV, 268 f. 5. A., der ihre Schwächen scharf beleuchtet.

verknüpft sind, sie beruht somit schließlich gleichfalls auf der Förderung, welche unserer Vorstellungsthätigkeit aus der einheitlichen Zusammenfassung eines Mannigfaltigen erwächst. Nicht anders verhält es sich endlich auch mit den moralischen Empfindungen. Die Gegenstände, welche moralisches Vergnügen hervorbringen, beziehen sich alle auf die Glückseligkeit verständiger Wesen. Die Glückseligkeit wird aber dadurch befördert, daß die natürliche Thätigkeit der Seele vervollkommnet und erleichtert wird; und jenes geschieht dadurch, daß ihr Ideen verschafft werden, an denen sie ihre Wirksamkeit üben kann, dieses dadurch, daß die Hindernisse weggeräumt werden, welche ihre Thätigkeit hemmen, wie Krankheit, Dürftigkeit, heftige Leidenschaften. Unter den einen oder den andern von diesen zwei Gesichtspunkten fällt alles, was sich auf unsere eigene Glückseligkeit bezieht; der Werth der Freundschaft z. B. beruht darauf, daß der Umgang mit einem Freunde der Seele einen freieren und ungehinderteren Lauf ihrer Gedanken verschafft, der Werth der äußeren Güter darauf, daß uns ihr Besitz theils vor den Hindernissen schützt, welche Armuth und Abhängigkeit der Wirksamkeit der Seele entgegenstellen, theils uns die Mittel zur Ausführung unserer Ideen verschafft u. s. w. Die gleichen Gründe sind es aber auch, aus denen die Freude an fremder Glückseligkeit und das Bestreben, sie zu fördern, hervorgeht; denn was uns eine angenehme Empfindung erweckt, wenn es uns gegenwärtig ist, dessen Idee erweckt eine gleichartige, wenn auch schwächere, Empfindung; wir empfinden daher fremdes Glück und Unglück in ähnlicher Weise, wie unser eigenes. Aus den Empfindungen entspringen alle unsere Thätigkeiten: Wahrheiten, die man blos begreift, wirken nie als Beweggrund, nur diejenigen, die man empfindet, haben Einfluß auf unsere Handlungen; und da nun das Grundgesetz des Empfindens in dem Verlangen nach Glückseligkeit besteht, so ist dieses für unser Thun der einzige naturgemäße Zweck und Beweggrund. Auch die Philosophie und die Kunst sollen durchaus der Glückseligkeit des Menschen dienen: jene indem sie ihn über seine moralischen Bedürfnisse und über die Mittel zu seiner Glückseligkeit unterrichtet, diese, indem sie die Lehren der Philosophie dem menschlichen Gemüth einprägt und ihnen Kraft giebt. Nun hat der Mensch allerdings in dieser Welt mit Uebeln aller Art zu kämpfen, und er gelangt deßhalb nur zu einer sehr unvollkommenen Glückseligkeit. Aber theils waren diese Uebel und diese Unvollkommenheit unvermeidlich, weil es die Natur der endlichen Wesen

mit sich bringt, daß sie ihre Vollkommenheit, und daher auch ihre Glückseligkeit, nur in allmählichem stufenweisem Fortschritt erreichen können; theils läßt sich, wie Sulzer glaubt, annehmen, daß alle endlichen Vernunftwesen irgend einmal in einen Zustand kommen werden, in dem sie „vor allem Schmerz gesichert, von einer angenehmen Empfindung zur andern übergehen." Auch für Sulzer hat daher, neben dem Glauben an eine Gottheit, der Unsterblichkeitsglaube die höchste Bedeutung; nur nimmt er mit Leibniz an, daß die Seele nach dem Tode in einen neuen Leib übergehe, und vor dem Eintritt in dieses Leben in einem sehr kleinen Körper präexistirt habe, der auch nach dem Tod mit ihr verbunden bleiben soll. In der Beschaffenheit unseres jetzigen Leibes ist er geneigt den Hauptvorzug des Menschen vor den Thieren zu sehen: er behauptet nicht allein, die Vernunft hänge, so weit sie sich auf die Körperwelt bezieht, gänzlich von der Organisation der Sinne ab, er will nicht allein dafür, daß die Thiere nicht zur Vernunft gelangen, weniger den „Mangel des Genies," als den Mangel der Sprache, und für den letzteren ihre körperliche Organisation verantwortlich machen; sondern er sagt auch geradezu, der ganze Unterschied zwischen den Menschen- und Thierseelen scheine blos von der Organisation des Körpers herzukommen, und die letzteren werden wohl auch einmal in besser organisirten Körpern zur Vernunft kommen — Folgerungen aus leibnizischen Sätzen, die Leibniz selbst nicht anerkannt hätte, und in denen auch der Einfluß der sensualistischen Lehre sich nicht verkennen läßt.

Noch enger, als Sulzer, schließt sich der leipziger Professor Ernst Platner (1744—1818) an Leibniz an, dessen Schriften den kunstsinnigen, in der klassischen Literatur und Philosophie wohlbewanderten Mann schon um ihrer geschmackvolleren Form willen weit mehr anzogen, als Wolff's Lehrbücher[1]). Wir finden bei ihm alle die Annahmen, welche das leibnizische System bezeichnen: die Unterscheidung des apriorischen und empirischen Erkennens, der angeborenen Begriffe (welche aber nur aus Anlaß der sinnlichen Vorstellungen sich entwickeln) und der mittelst der Sinne und der Phantasie gebildeten; den Satz, daß alles ausgedehnte aus einfachem, daß daher die Materie aus unkörperlichen

1) Ich berichte über ihn nach dem Abriß der theoretischen und praktischen Philosophie, den er in seinem Hauptwerk, den „Philosophischen Aphorismen" (1. A. 1776 und 1782) gegeben hat.

Subſtanzen, aus Monaden zuſammengeſetzt, und die Ausdehnung ebenſo, wie alle andern ſinnlichen Eigenſchaften der Dinge, bloße Erſcheinung ſei; die ſeelenartige Natur und die Vorſtellungskraft der Monaden; die ſtetige Stufenreihe derſelben, von den ſchlafenden „Vorſtellkräften“ an bis zu der Gottheit als dem höchſten, alle möglichen Welten ſich vollkommen deutlich vorſtellenden Geiſte; den feineren Organiſmus, mit dem unſere Seele von Anfang an unzertrennlich vereinigt gewesen ſein ſoll und es auch nach dem Tod bleibe; den Determiniſmus, welcher die Willensfreiheit auf eine innerlich nothwendige Selbſtbeſtimmung zurückführt; die teleologiſche Naturbetrachtung, die teleologiſche Beweisführung für das Daſein Gottes, die Lehre von der beſten Welt und die leibniziſche Theodicee. Nur mit der vorherbeſtimmten Harmonie der Seele und des Leibes iſt er nicht unbedingt einverſtanden und zieht ihr ſeinerſeits[1]) ihre phyſiſche Wechſelwirkung vor, von der er mit Recht bemerkt, daß ſie gerade durch Leibniz, indem er allen urſprünglichen Subſtanzen einerlei Natur beilegt, denkbar gemacht werde. Doch iſt es mehr noch ein anderer Zug, der uns in Platner, trotz ſeines ſonſtigen Leibnizianiſmus, einen Mann aus der Generation der Aufklärungsphiloſophen erkennen läßt: die Ausſchließlichkeit, mit der auch von ihm die Glückſeligkeit als der letzte Zweck der Welt und des Menſchen betont wird. Gott hat alles in der Welt auf die größte mögliche Glückſeligkeit der lebenden Weſen berechnet; keine andere iſt daher auch die Beſtimmung des Menſchen; alle angenehmen Empfindungen, ſeien es nun körperliche oder geiſtige, entſprechen ſeiner Beſtimmung, ſo lange ſie weder ſeine eigene Glückſeligkeit noch die Vollkommenheit der Welt ſtören; nur ein Mittel zur Glückſeligkeit iſt die Tugend. Dieſe ſelbſt ſteht um ſo höher, je beſtimmter die Begriffe ſind, aus denen ſie hervorgeht, je klarer der Menſch es erkennt, wovon ſeine wahre Glückſeligkeit, und namentlich ſeine jenſeitige Glückſeligkeit abhängt. Eine niedrigere Tugend iſt es, welche ſich auf die gewöhnlichen unklaren Vorſtellungen über das göttliche Geſetz, über die künftigen Belohnungen und Strafen gründet. In dieſen Sätzen ſpricht ſich doch ganz die Denkweiſe der Aufklärungsphiloſophie aus, wie denn außer allem andern auch die ebenberührte Unterſcheidung zwiſchen der höheren Tugend der Aufgeklärten und der

1) Mit Reimarus, Tetens und andern ſ. S. 243. 264.

niedrigeren, auf die herrschenden religiösen Vorstellungen gebauten, durchaus in ihrem Sinn ist.

Neben den Männern aus der leibniz-wolffischen Schule treten aber jetzt auch Freunde der locke'schen Philosophie auf, welche nach ihrem Vorgang durch genaue Beobachtung der menschlichen Natur das für den Menschen erreichbare und zu seiner Glückseligkeit nothwendige Wissen zu gewinnen bemüht sind. Dahin gehört z. B. der Berliner Oberconsistorialrath Karl Franz v. Irwing (1728—1801).

In seinen Untersuchungen über den Menschen [1]) geht dieser Schriftsteller von der doppelten Voraussetzung aus, daß der Mensch, wenn auch nicht der einzige, doch jedenfalls der hauptsächlichste Gegenstand der Philosophie sei, und daß die einfachen Begriffe, welche den Grundstoff aller menschlichen Erkenntniß ausmachen, nur aus der äußeren und der inneren Empfindung entstehen können. Unter den äußeren Empfindungen unterscheidet er, nach Sulzer's Vorgang, die Empfindungen im engeren Sinn, welche uns über die Gegenstände unterrichten, und die Gefühle, welche uns selbst unmittelbar afficiren, unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten und durch ihre Wiederholung das Selbstgefühl erzeugen. Diese an sich selbst blos leidentlichen Zustände der Seele liefern uns aber, wie er bemerkt, nur einfache Perceptionen; alles was aus diesen durch Absonderung, Verknüpfung und Folgerung weiter abgeleitet wird, ist auf die Selbstthätigkeit der Seele zurückzuführen. Der Antrieb zur Selbstthätigkeit liegt immer in gewissen Gefühlen; diese erwecken die Aufmerksamkeit, sie veranlassen die Seele, ihre Thätigkeit auf alles einzelne in ihren Vorstellungen zu lenken und an denselben immer neue Verhältnisse und Resultate zu bemerken. Durch fortgesetzte Wiederholung dieser Thätigkeit entsteht das ganze Gebäude unseres Wissens, und wenn die menschliche Seele der thierischen in so hohem Grad überlegen ist, so liegt der letzte Grund davon, wie Irwing glaubt, darin, daß für sie nicht, wie für jene, blos die äußeren Gefühle und die Idee davon, sondern auch alle anderen Ideen Antrieb und Veranlassung werden können, ihre Thätigkeit zur Wirksamkeit zu bringen. Das unentbehrlichste Hülfsmittel für diese Bearbeitung der Ideen ist aber die Bezeichnung derselben, die Sprache; ihr legt daher Irwing, auch hierin Locke folgend, für die Entwicklung des Verstandes eine solche Bedeutung

---

1) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 4 Bde. Berl. 1772—1785.

bei, daß beide für ihn fast zusammenfallen. Alle allgemeinen Begriffe sind, wie er ausdrücklich erklärt (IV, 251), „im Grunde betrachtet blos Worte und weiter nichts", ein wirklicher Gegenstand entspricht nur unsern Einzelanschauungen, und da nun die letzteren alle in sinnlichen Wahrnehmungen bestehen, und alle unsere realen Begriffe von ihnen abstrahirt sind, können wir von unsinnlichen Dingen keinen klaren Begriff haben.

An Locke schließt sich auch Dietrich Tiedemann (1748—1803), der bekannte Geschichtschreiber der Philosophie, welcher Professor in Kassel und dann in Marburg war [1]), in der Bestreitung der angeborenen Ideen und in dem Grundsatz an, daß alle unsere Begriffe aus der Erfahrung herstammen; ebenso andererseits darin, daß er die Erfahrung nicht sensualistisch auf die äußeren Sinne beschränkt wissen will, sondern in dem inneren Sinn oder dem Selbstbewußtsein eine selbständige Erkenntnißquelle anerkennt, und den Versuch des Helvetius, alle Geistesthätigkeiten auf die Empfindung zurückzuführen, ausdrücklich bestreitet. Dagegen widerspricht er Locke's Behauptung, daß die Denkkraft möglicherweise auch der Materie zukommen könne; er erklärt die Seele für ein von unserem Organismus verschiedenes Wesen, dessen Princip er mit Leibniz in der Vorstellungskraft findet; daß sie jedoch dann auch einfach sein müsse, will er neben anderem hauptsächlich deßhalb nicht zugeben, weil er sich unter dieser Voraussetzung ihre Wechselwirkung mit dem Körper nicht zu erklären weiß, an die Stelle der letzteren aber eine bloße prästabilirte Harmonie beider zu setzen sich nicht entschließen kann. Er schreibt daher der Seele nicht blos, wie Creuz (s. o. S. 247), Ausdehnung, sondern auch Solidität zu, glaubt aber trotzdem ihre Unkörperlichkeit und Unvergänglichkeit festhalten zu können, weil sie nicht aus wirklichen, von einander trennbaren Theilen bestehe. Wiewohl aber Tiedemann die Vorstellungskraft für die Grundkraft der Seele hält, läßt er doch Leibniz' Behauptung, daß die Seele immer vorstelle oder denke, nicht gelten: er giebt zu, daß sie immer gewisse Modifikationen erleide, aber zu Vorstellungen im eigentlichen Sinn sollen diese doch erst dadurch werden, daß man sich ihrer bewußt ist.

Eine ähnliche Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz nimmt ein Mann ein, welcher sich durch wissenschaftliche Schärfe und Selbständigkeit

---

1) Sein philosophisches Hauptwerk, an das ich mich hier zunächst halte, sind die „Untersuchungen über den Menschen." 3 Bde. 1777 f.

vor den meisten von den gleichzeitigen Philosophen auszeichnet, der kieler (später kopenhagener) Professor Nikolaus Tetens (1736—1805). Doch tritt Leibniz' Einfluß bei ihm stärker hervor, als bei Tiedemann, und sein Hauptwerk [1]) beweist, daß die Inauguraldissertation, in welcher Kant die Grundgedanken seines Systems zuerst niedergelegt hat, einen mehr als oberflächlichen Eindruck auf ihn gemacht hatte. Er erklärt darin einerseits, er wolle sich durchaus der beobachtenden Methode bedienen, welcher Locke und die Naturforscher folgen; und wirklich giebt auch die Genauigkeit der psychologischen Beobachtung, die sorgfältige Zergliederung der psychischen Vorgänge, die umsichtige Abwägung der Folgerungen, die sich aus ihnen ziehen lassen, seinem Werk einen bleibenden Werth. Auch in dem allgemeinen Grundsatz, daß alle Ideen und Begriffe aus Empfindungen entstehen, stimmt er mit Locke und der empirischen Schule überein. Andererseits aber ist er überzeugt, daß die Empfindungen doch nicht mehr seien, als der Stoff der Gedanken, ihre Form dagegen das Werk der denkenden Kraft sei, daß es gewisse „subjektivisch nothwendige Denkarten", gewisse in der Natur der Seele begründete Denkgesetze gebe, die sich nicht bezweifeln lassen; und er bestreitet in dieser Beziehung namentlich Hume, welcher die Vorstellung des Causalzusammenhangs auf die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen und die dadurch bewirkte Ideenassociation zurückführen wollte, indem er zeigt: in dem Verhältniß der Ursache und der Wirkung, des Grundes und der Folge, liege nicht eine bloße Aufeinanderfolge, sondern eine nothwendige Verknüpfung der Ideen, welche von der Association derselben in der Phantasie verschieden sei und sich nur aus der Denkkraft herleiten lasse. Dabei entgeht es ihm nicht, daß wir den Begriff der Ursache zunächst von unserer eigenen Willensthätigkeit, den des Grundes und der Folge von unserer Verstandesthätigkeit abstrahiren. — In seinen psychologischen Untersuchungen geht er vor allem darauf aus, die verschiedenen Arten psychischer Thätigkeiten genau zu unterscheiden, den eigenthümlichen Charakter einer jeden und ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen. Wenn Leibniz die Vorstellungskraft für die Grundkraft der Seele erklärt hatte, so hat er, wie Tetens bemerkt, den Unterschied des Vorstellens von anderen geistigen Vorgängen zu wenig beachtet. Seiner Ansicht nach besteht die ursprüngliche Thätigkeit der Seele so

1) Philosophische Versuche über die menschliche Natur. 2 Bde. 1777.

wenig im bloßen Vorstellen, daß vielmehr alle Vorstellungen gewisse ihnen vorangegangene Modifikationen der Seele voraussetzen, und ihrerseits nichts anderes sind, als die von jenen zurückgelassenen Spuren, Darstellungen der ihnen vorangegangenen Seelenzustände oder der Ursachen, die sie hervorufen. Näher unterscheidet Tetens (I, 620 f. u. a. St.) in der Seele ein dreifaches Vermögen. Zuerst besitzt sie ein Vermögen, sich modificiren zu lassen und diese Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen macht das Gefühl aus. Dieser Receptivität steht die Aktivität, die innere thätige Kraft der Seele gegenüber. Soferne sich diese auf die empfundenen Modifikationen bezieht und uns ein Bild von ihnen liefert, nennen wir sie die Vorstellungskraft, soferne sie die Vorstellungen wieder bearbeitet, Denkkraft; beides fassen wir unter dem Namen des Verstandes zusammen. Neben dieser Beschäftigung mit ihren früheren Modifikationen bewirkt aber die Seele durch ihre thätige Kraft auch neue Veränderungen in ihrem innern Zustand oder in ihrem Körper oder in beiden zugleich. Das Vermögen dazu kann die Thätigkeitskraft im engeren Sinn oder der Wille genannt werden. Durch diese Erörterungen von Tetens, welche Sulzer's Unterscheidung des Erkennens und Empfindens mit der hergebrachten aristotelischen des Erkennens und Begehrens verknüpfen, ist die Lehre von den drei Seelenvermögen in die Psychologie eingeführt worden. Der nächste Gegenstand des Gefühls sind immer die jedesmal gegenwärtigen passiven Modifikationen der Seele, die thatsächlich mit ihr vorgehenden Veränderungen; und Tetens behauptet deßhalb, das Gefühl beziehe sich unmittelbar immer auf das Absolute, nicht auf das Relative, d. h. auf einen bestimmten realen Vorgang als solchen, nicht blos auf das Verhältniß mehrerer Dinge oder Vorgänge. Die Selbstthätigkeit, durch welche wir Vorstellungen erhalten, äußert sich zunächst in dem Vermögen, zu percipiren, Empfindungsvorstellungen zu bilden; zu einem höheren Grade gesteigert, in der Einbildungskraft oder Phantasie, dem Vermögen, diese Vorstellungen zu reproduciren; auf der höchsten Stufe in der Dichtkraft, der Schöpfung neuer Vorstellungen aus dem Stoffe, den wir in den Empfindungen aufgenommen haben. In dem Erkennen der Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Dingen, deren Bild die Vorstellung uns liefert, besteht das Denken. Ihm haben wir es zu verdanken, daß die äußeren Eindrücke gesondert, die Dinge wahrgenommen werden, daß unser Selbstgefühl zur Klarheit des Selbstbewußtseins gelangt, daß die sinnlichen Bilder sich in Ideen, die sinnlich

allgemeinen Vorstellungen in Begriffe umsetzen; durch das Denken werden aus den Wahrnehmungen die allgemeinen Verhältnißbegriffe, wie unter anderem auch die des Raumes und der Zeit, abstrahirt; auf der Anwendung der uns angeborenen Denkgesetze und Axiome beruhen alle Folgerungen. Bei der Besprechung des Willens widmet Tetens der Frage über die Willensfreiheit eine ausführlich eingehende Untersuchung, und er bemüht sich hier, zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus zu vermitteln; schließlich kommt er aber, nach der sorgfältigsten Untersuchung aller der Elemente, aus denen sich die Willensthätigkeit zusammensetzt, im wesentlichen doch wieder auf den leibnizischen Determinismus zurück. Das Wesen der Seele betreffend, schließt sich Tetens an Leibniz und Wolff an, indem er dasjenige, was in uns fühlt, denkt und will, für ein einfaches unkörperliches Wesen erklärt; und derselben Philosophie folgt er in der Annahme, daß auch die Körper aus einfachen Wesen, oder Monaden, als ihren letzten Bestandtheilen zusammengesetzt seien. Dagegen kann er sich mit dem System der prästabilirten Harmonie, welches den Einfluß des Leibes auf die Seele ganz aufhebt, nicht befreunden. Wenn jedoch Bonnet und andere Sensualisten diesen Einfluß so weit getrieben hatten, daß die Erinnerung und die Ideenassociation lediglich eine Folge von den im Gehirn zurückgebliebenen materiellen Spuren der Vorstellungen sein sollten, so nimmt Tetens in seiner eingehenden Prüfung dieser Theorie die Selbstthätigkeit des Geistes gegen sie in Schutz. Sehr ausführlich bespricht er die Frage über die Perfektibilität der menschlichen Natur. Daß der Mensch zu einer fortwährenden Vervollkommnung bestimmt ist, steht ihm außer Zweifel; dagegen findet er es nicht ganz richtig, wenn Leibniz und Wolff die Glückseligkeit jedes Einzelnen seiner Vollkommenheit einfach gleichgestellt, und deßhalb bald diese bald jene als das letzte Ziel unserer Thätigkeit bezeichnet hatten. Er giebt wohl zu, daß die innere Vollkommenheit die wichtigste Bedingung der Glückseligkeit sei, und daß diese im großen und ganzen mit jener fast durchaus gleichen Schritt halte; aber er verkennt nicht, daß die menschliche Glückseligkeit theilweise auch von äußeren Ursachen abhängt, daß manches, was die Gesammtsumme unserer angenehmen Empfindungen erhöht, unserer geistigen und sittlichen Vervollkommnung hinderlich ist, während umgekehrt Unglück und Schmerz zwar zur Entwicklung unserer Kräfte ungemein viel beitragen, aber unsere Glückseligkeit auf's empfindlichste stören. Aus dieser Antinomie

weiß er sich, wie Kant (der ihn auch besonders geschätzt hat), nur durch die Aussicht auf ein künftiges Leben zu retten.

Als Philosoph hinter Tetens weit zurückstehend, hatte sich Johann Georg Heinrich Feder (1740—1820) doch lange Zeit einer viel ausgebreiteteren akademischen Wirksamkeit zu erfreuen [1]). Seine Philosophie ist ein Eklekticismus, dessen letzte Richtpunkte ungleich mehr in praktischen Ueberzeugungen und Bedürfnissen, als in wissenschaftlichen Grundsätzen liegen. Er suchte, wie er selbst sagt, „anwendbare Philosophie aus den natürlichsten oder nicht füglich zu bestreitenden Vorstellungsarten zu entwickeln, das Wahre und Gute, was sie enthielten, durch vernünftige Gründe jedweder Art zu befestigen." Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist der Mensch; ihre Aufgabe besteht darin, daß sie durch unbefangenes, gründliches Nachdenken seine Vorstellungen und Gesinnungen aufkläre und ordne, eine richtige Denkart und Handlungsweise erzeuge. Die Grundlage, von der sie hiebei auszugehen hat, ist, wie Feder erklärt, die Erfahrung; doch ist er selbst von einem streng empirischen Verfahren weit entfernt; er schließt sich vielmehr in seiner Metaphysik fast durchaus an Leibniz und Wolff an; nur daß er, wie die jüngeren Wolffianer fast alle, statt einer bloßen prästabilirten Harmonie eine reale Wechselwirkung der Dinge annimmt. Indessen legt er den spekulativen Untersuchungen überhaupt keinen großen Werth bei; die Hauptsache sind ihm die Ueberzeugungen, welche auf unser praktisches Verhalten Einfluß haben: von der Realität der Körperwelt, der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein, der Güte und Weisheit Gottes. Neben der natürlichen Religion ist ihm ferner auch die positive Bedürfniß, deren Werth allerdings, wie er ausführt, vor allem von ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit und Vernunft abhängt, deren übernatürliche Bestandtheile er aber bei Gelegenheit, noch um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts, mit so schwachen und verbrauchten Beweisgründen in Schutz nimmt, als ob niemals ein Spinoza oder ein Reimarus, ein Lessing oder ein Kant existirt hätte. In der Frage der Willensfreiheit stellt er sich in ähnlicher Weise, wie Tetens, auf die Seite des Determinismus. Seine praktische Philosophie geht ganz vom

1) Auch er verfaßte, neben zahlreichen Lehrbüchern über alle Theile der Philosophie, ein größeres psychologisches Werk: „Untersuchungen über den menschlichen Willen", 1779—93. 4 Bde. Einen Abriß seiner Ansichten giebt er S. 247 ff. der von seinem Sohn 1825 herausgegebenen Selbstbiographie.

Begriff der Glückseligkeit aus, sie will nichts anderes sein, als die „Kunst zu genießen." Er untersucht die verschiedenen Triebe der menschlichen Natur und den Einfluß, den ihre Befriedigung auf unsere Glückseligkeit ausübt, und er erkennt unter denselben namentlich die Sympathie als einen der wichtigsten an, während er einen eigenen moralischen Sinn, wie ihn die Mehrzahl der englischen Moralphilosophen annahm, nicht zugiebt. Er zeigt, daß die Tugend die unerläßliche Bedingung und der wichtigste Bestandtheil der Glückseligkeit sei, und aus demselben Gesichtspunkt begründet er auch das Recht und die Rechtspflichten. Es ist eine durchaus wohlwollende, menschenfreundliche, maßhaltende Lebens- und Denkweise, der er das Wort redet; aber an Schärfe und strenger Consequenz fehlte es dem wohlmeinenden, doch vor allem kühnen und auffallenden zurückscheuenden Manne auch bei den Fragen der praktischen Philosophie viel zu sehr. Wer so, wie Feder, im Stande ist, Preßfreiheit mit Censur zu verlangen [1]), dem läßt sich allerdings zutrauen, daß es kein Dilemma geben werde, zwischen dem er nicht im flachen Fahrwasser der richtigen Mitte hindurchzusteuern versuchte. Als Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien, schwand dieser selbstgenügsamen vermittlungsseligen philosophischen Halbheit der Boden mit jedem Jahr mehr unter den Füßen. Feder hatte, wie er uns selbst sagt, „nicht vermuthet, daß ein so großes Publikum für dieses, wie er irrig voraussetzte, dem Genius der Zeit gar nicht angemessene Werk sich erklären werde"; und in dieser Voraussetzung ließ er sich mit dem Königsberger Philosophen, noch ehe er dessen Schrift auch nur ordentlich gelesen hatte, in einen Streit ein, der für ihn nur eine unabläßige Niederlage sein konnte. Als ihn Kant im Vorwort der „Prolegomenen" seine Ueberlegenheit fühlen ließ, als die „Philosophische Bibliothek", die er mit Meiners zur Bekämpfung des Kriticismus gegründet hatte, beim vierten Band eingieng, und auch seine sonst so vollen Hörsäle sich immer mehr entvölkerten, vertauschte er 1797 die Professur, welche er seit 1768 in Göttingen bekleidet hatte, mit der Direction einer Lehranstalt zu Hannover.

Feder's vertrautester Freund war sein ebengenannter College Christoph Meiners (1747—1810). Auch in ihren philosophischen Ansichten treffen sie fast durchaus zusammen. So gleich in dem Satze, daß der Mensch der Hauptgegenstand, und die Psychologie die Grundlage aller

1) Er thut dieß buchstäblich in der oben angeführten Selbstbiographie S. 288 f.

Philosophie sei; in der Annahme angeborener Triebe, neben der Verwerfung angeborener Begriffe und Grundsätze; in der eudämonistischen Begründung der Moral. Indessen steht Meiners als Philosoph selbst hinter Feder noch merklich zurück; und wenn uns schon dieser in Beziehung auf Schärfe der Begriffe vieles vermissen läßt, so fehlt es jenem auch an der Feinheit und Reinlichkeit des sittlichen Gefühls, durch welche sein Freund diesen Mangel bis zu einem gewissen Grade bedeckt. Trägt doch dieser „Professor der Weltweisheit" kein Bedenken, geradehin zu erklären, und es sogar als einen Grundsatz der ächten Lebenskunst anzupreisen: „wenn es möglich wäre, möchte er die Vergnügungen aller Stände, Alter und Jahrhunderte vereinigen, die nicht gänzlich incompatibel, und weder mit der Klugheit noch den Pflichten eines tugendhaften Menschen streiten; er würde dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigen Pöbel seine Vergnügungen abzustehlen suchen, wenn seine Organe beweglich genug wären, sich von so entgegengesetzten Gegenständen zu verschiedenen Zeiten rühren zu lassen" [1]). Es ist wirklich schwer zu sagen, was größer ist, die Unwürdigkeit oder die Flachheit dieser Aeußerung; und sehen wir den gleichen Mann, der so redet, auch wieder mit seinem Collegen Feder in Freundschaftsgefühlen und empfindsamen Umarmungen schwärmen [2]), so läßt uns dieß in die weichliche Sinnesart jener Zeit nur einen weiteren Blick werfen. Meiners war allerdings weit mehr Gelehrter, als Philosoph, und seine hauptsächlichste Leistung besteht in zahlreichen historischen Arbeiten, die überdieß gleichfalls mehr Belesenheit als Gründlichkeit zeigen. Aber seine Zeit hielt ihn doch für einen Philosophen, und so wird er uns immerhin als ein Beispiel dafür dienen können, wie nöthig dieser Zeit ein Mann war, der sie zum Ernst des Pflichtgefühls und zur Strenge des wissenschaftlichen Denkens zurückführte.

Mit Meiners sind wir nun bereits in den Kreis der Männer eingetreten, welche den nächsten Anlaß dazu gegeben haben, daß die Aufklärungsphilosophie vor Kant auch wohl schlechtweg als Popularphilosophie bezeichnet worden ist; jener „Philosophen für die Welt" (wie sie Erdmann genannt hat), welche die Form der schulmäßigen Darstellung und der zusammenhängenden wissenschaftlichen Untersuchung absichtlich

---

1) Meiners Verm. Schr. I, 156.

2) Feder's Leben, S. 113.

verschmähten, um ihren Ideen eine weitere Verbreitung und eine größere Wirkung zu sichern; welche dieselbe aber natürlich nicht so grundsätzlich verschmäht haben würden, wenn sie selbst systematischere Köpfe gewesen wären. Es waren zum Theil bedeutende schriftstellerische Talente, welche sich auf diese Art in den Dienst der Aufklärung stellten. So, außer Mendelssohn, Christian Garve in Breslau (1742—1798), der feinsinnige Menschenbeobachter und Moralist; sein Freund Johann Jakob Engel (1741—1802) in Berlin, der Herausgeber und größtentheils auch der Verfasser jener Aufsätze, die der „Philosoph für die Welt" (1775 ff.) brachte; der früh gestorbene Thomas Abbt aus Ulm (1738—1766); der philosophirende Arzt Johann Georg Zimmermann (1728—1795) in Hannover, von Geburt ein Schweizer, von dessen Schriften das mehrbändige Werk über die Einsamkeit die bekannteste ist. Auch Eberhard und andere betheiligten sich an dieser Popularisirung der Philosophie. In die gleiche Kategorie gehören die philosophischen Parthieen in Wieland's Schriften. Wenn wir endlich den bekannten Buchhändler und Schriftsteller Friedrich Nicolai (1733—1811) in Berlin allerdings den deutschen Philosophen nicht wohl zuzählen können, so mag die Geschichte der deutschen Philosophie doch immerhin der unglaublichen Rührigkeit erwähnen, mit welcher dieser Freund Lessing's und Mendelssohn's für die Grundsätze der Aufklärung Propaganda machte, deren Vertrieb er als seine eigentliche Lebensaufgabe betrachtete; und aus demselben Grunde kann neben ihm Biester (1749—1816), der Herausgeber der Berliner Monatsschrift genannt werden, welche neben andern bedeutenden Gelehrten auch Kant zu ihren Mitarbeitern zählte.

Um ein systematisches Philosophiren ist es nun diesen Männern, wie bemerkt, überhaupt nicht zu thun. Ihr Vorbild ist nicht Wolff oder Baumgarten, sondern Shaftesbury und die englischen Essayisten. Und den gleichen Vorgängern folgen sie im ganzen auch in dem Inhalt ihrer Betrachtungen; nur daß sich mit der englischen Moralphilosophie auch aus der leibniz-wolffischen Schule, der die meisten von ihnen ihre wissenschaftliche Bildung zunächst verdankten, alle ihr verwandten Elemente verbinden. Sie alle sind darüber einverstanden, daß es die Philosophie in letzter Beziehung nur mit dem Menschen zu thun habe, daß sie Lebensphilosophie, oder wie Steinbart es ausdrückte, „Glückseligkeitslehre" sein sollte. Dazu ist aber nicht viele Wissenschaft nöthig: was dem

Menschen zum Glück diene, das sagt ihm, auch ohne Metaphysik, sein Gefühl, seine Erfahrung, seine Vernunft; es kommt nur darauf an, auf die Stimme der unverkünstelten Natur zu hören, sich von den Fesseln des Vorurtheils und des Herkommens zu befreien. So fließen hier, auf der allgemeinen Grundlage des Empirismus, die verschiedenen, nicht genauer untersuchten Quellen der Ueberzeugung zu einer Philosophie des „gesunden Menschenverstandes" zusammen, wie wir sie ähnlich, nur in systematischerer Form, um dieselbe Zeit außer Deutschland bei den Philosophen der schottischen Schule und annähernd auch bei Rousseau treffen. Auf diesem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes hat namentlich Nicolai mit unerschütterlichem Selbstvertrauen seine Stellung genommen; und er hat von hier aus in Ernst und Satyre gegen alle Arten von Vorurtheilen, gegen Aberglauben, Unduldsamkeit, Orthodoxie, Pietismus, Mysticismus, Jesuitismus einen erfolgreichen und verdienstlichen Kampf geführt. Er wußte aber freilich nicht blos an diesen Erscheinungen, mit der ihm eigenthümlichen Plumpheit des Denkens, und mit dem der ganzen Aufklärungsperiode eigenthümlichen Mangel an geschichtlichem Sinn und Verständniß, nur das schädliche und der Aufklärung unerträgliche, nicht ihre ursprünglichen Motive und ihre geschichtliche Bedeutung zu erkennen; sondern er meinte auch bei dem größten, was seine Zeit hervorbrachte, mit demselben Maßstab auszureichen, und zog sich dadurch jene Zurechtweisungen zu, die seinen lange geachteten Namen schließlich in der öffentlichen Meinung zum Symbol der Plattheit und Seichtigkeit gemacht haben: Kant schrieb seine „Briefe über Buchmacherei", Fichte gab die bekannte grausame Analyse von Nicolai's literarischer Persönlichkeit, Göthe führte ihn als Proktophantasmisten auf, und Schiller verwies ihn vornehm in die Gesindestube der deutschen Literatur. Das philosophische Interesse der moralischen und psychologischen Betrachtungen, die uns bei den Vertretern dieser populären Aufklärung begegnen, ist gering. Es ist im allgemeinen jene Lebensphilosophie eines Wieland [1]): Der letzte Wunsch aller Wesen, auch des Menschen, ist die Freude. Die Lebensweisheit besteht in der Kunst, sich möglichst viele Freuden mit möglichst wenig Unlust und Schmerzen zu verschaffen. Das sicherste Mittel dazu ist Mäßigkeit der Begierden, Aufkläruug des Geistes, Wohl-

1) Wie er sie z. B. im „Goldenen Spiegel" (Werke, Karlsr. 1814, VI, 97 ff.) ausspricht.

wollen, Rechtschaffenheit, Pflege der Freundschaft, Empfänglichkeit für alles Schöne und Edle; den besten Rückhalt für diese Tugend gewährt uns der Glaube an eine Gottheit, die schon in der gegenwärtigen Welt alles mit unbegrenzter Güte auf unser Wohl berechnet hat, und in der künftigen vollends uns alles gewähren wird, was zu unserer Glückseligkeit und unserer endlosen Vervollkommnung nöthig ist. Diese Aufklärung legt daher einen hohen Werth auf die Religion, und sie tritt in diesem Interesse dem gleichzeitigen französischen Materialismus und Atheismus in ähnlicher Weise, wie dieß auch Rousseau that, entgegen. Nur ist es natürlich eben nur diese ihre Vernunftreligion, für die sie ein Herz hat; die positive dagegen muß es sich gefallen lassen, daß sie auf jene zurückgeführt wird, und ihrer eigentlichen Meinung nach mit ihr zusammenfallen soll; sofern aber manche von ihren Bestandtheilen dieser Auffassung widerstreben, werden sie als unächte spätere Zuthaten beseitigt. In diesem Sinn wußten die aufgeklärten unter den damaligen Theologen, ein Spalding (1714—1804) und Sack (1703—1783) in Berlin, ein Jerusalem (1709—1789) in Braunschweig und viele andere, das Christenthum mit dem Zeitgeist zu versöhnen, indem sie die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben heraushoben, ohne doch dabei seinen positiven Lehren ausdrücklich entgegenzutreten. Viel weiter gieng hierin ein Teller (1734—1804) und ein Steinbart (1738—1807). Jener drang im Anschluß an Semler und Lessing auf die Vervollkommnung des Christenthums, seine Ausbildung zu einer durchaus praktischen Gotteserkenntniß; er verlangte, daß es nichts anderes sein solle, als die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit, und daß alle die Dogmen verlassen werden, die hiefür nicht taugen; und ähnlich wollte Dieser das Christenthum als die beste Glückseligkeitslehre betrachtet wissen [1]), wollte es aber ebendeßhalb von allen den „willkührlichen Hypothesen" befreien, welche der Erreichung dieses Zweckes, wie er glaubt, im Weg stehen. Zu diesen Hypothesen wird nun aber alles gerechnet, was die christliche Dogmatik außer dem moralischen Vernunftglauben der Aufklärung noch weiter enthält: das Christenthum soll als die vortrefflichste Volksreligion anerkannt bleiben, nur soll es nichts anderes als Vernunftreligion sein wollen. Die gleichen

1) Seine Hauptschrift ist das „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums." 1778 u. ö.

Ansichten begegnen uns in jener Zeit häufig; für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung wird es an den vorstehenden Proben genügen.

Für einen Philosophen, und keinen von den geringsten, hielt sich auch Johann Bernhard Basedow aus Hamburg (1723—1790), der bekannte pädagogische Agitator, der auch wirklich, trotz aller seiner Haltlosigkeit und Selbstüberschätzung, trotz dem unreifen in seinen Vorschlägen und dem verfehlten in ihrer Ausführung, zur Verbesserung des Unterrichtswesens in Deutschland einen kräftigen Anstoß gegeben hat. Ist aber selbst in diesem seinem eigentlichen Lebensberufe sein Verdienst ein bedingtes und getheiltes, so kann vollends die Geschichte der Philosophie seiner kaum anders erwähnen, als um an seinem Beispiel zu zeigen, was alles in jener Zeit sich als Philosophie gab, und wirklich auch von vielen dafür genommen wurde. Basedow's „Philosophie" ist eine Zusammenstellung von Sätzen, welche sich als der gröbere Niederschlag der damaligen Aufklärung in seiner Ueberzeugung festgesetzt haben. Der entscheidende Gesichtspunkt für die Annahme und Auswahl dieser Sätze liegt theils in ihrer Uebereinstimmung mit dem „gesunden Menschenverstand", d. h. mit der Gesammtsumme derjenigen Vorstellungen, welche der Philosoph vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewonnen hat, theils und besonders in ihrer Brauchbarkeit, ihrem Nutzen; denn bei keinem andern ist der Grundsatz, von dem jene ganze Zeit beherrscht wird, alles nur nach seinem Nutzen zu beurtheilen, zu größerer Einseitigkeit entwickelt, als bei Basedow; wie ja auch in seinen pädagogischen Bestrebungen die an sich wohlberechtigte Forderung eines praktischen, auf's Leben und seine Bedürfnisse berechneten Unterrichts zu der handwerksmäßigsten Verachtung aller idealeren Bildung fortgeht. Von einem rein wissenschaftlichen Interesse und einer strengeren Methode der Forschung hat er kaum eine Ahnung. In seiner „Practischen Philosophie" [1]), die uns hier als Probe für alle seine Arbeiten dienen mag, widerlegt er die Idealisten, wie die Materialisten, mit der einfachen Bemerkung, daß sie entweder rasen oder sich verstellen; die Annahme eines Weltanfangs begründet er in einem plumpen Zirkelschluß mit dem Satze, daß die Welt aus einer Folge von Begebenheiten bestehe, von denen eine die erste gewesen sei; die Einheit Gottes wird daraus bewiesen, daß der Glaube daran unserem Herzen die größte Beruhigung gewähre, die Hoff-

1) 2 Bde. 2. Aufl. 1777.

nung der Unsterblichkeit erleichtere, die Menschenliebe empfehle; und da sich nun nichts triftiges dagegen einwenden lasse, so schließt der Verfasser, dieser Glaube sei eine Gewissenslehre, die wir zu unserer Sicherheit und Glückseligkeit annehmen müssen. Aehnlich wird die Unsterblichkeit als eine Sicherheits- oder Gewissenslehre bezeichnet, der Glaube daran auf eine „Glaubenspflicht" begründet; aber auch der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung und ihre Wunder soll eine Gewissenspflicht sein, wenn diese Offenbarung für unsere Tugend und Glückseligkeit solche Vortheile bietet und unter solchen Umständen verkündigt worden ist, wie die christliche. Daß auch die Tugend nur wegen ihres Nutzens, als Mittel zur Glückseligkeit, gefordert wird, braucht bei Basedow, wie bei der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

4. Mendelssohn.

Der edelste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie ist Moses Mendelssohn. Er ist dieß zunächst schon in seiner Persönlichkeit. Der Sohn eines armen jüdischen Schulmeisters, den 6. Septbr. 1729 zu Dessau[1]) geboren, hatte er sich in Berlin mit unsäglicher Mühe und unter den härtesten Entbehrungen die wissenschaftliche Bildung erworben, welche damals unter den Juden noch fast ganz unbekannt, ja verpönt war. In dem Geschäft eines jüdischen Kaufmanns, bei dem er als Hauslehrer eingetreten war, fand er eine Anstellung als Buchhalter, und in dieser bescheidenen Lebensstellung blieb der Mann, in dem Deutschland einen seiner ersten Schriftsteller und Philosophen verehrte, bis zu seinem Tode. Er starb den 4. Jan. 1786. Schon diese äußeren Verhältnisse sind für Mendelssohn und seine Zeit von typischer Bedeutung. Wenn Literaten ohne Amt, wie Lessing und Garve, wenn ein Buchhändler wie Nicolai, wenn gar ein jüdischer „Comtoirschreiber" von dem Geist dieser Zeit zum Wortführer gewählt wurde, so war dieß ein Bruch mit dem Herkommen, in dem sich der Grundsatz der Aufklärung, dem conventionellen im Vergleich mit dem allgemein menschlichen keinen Werth beizulegen, auf bezeichnende Weise ausspricht. Mendelssohn war aber

1) Nach diesem seinem Geburtsort nannte er sich anfangs, und in Briefen an Stammesgenossen bis an's Ende seines Lebens, Moses Dessau; erst später nahm er nach seinem Vater, der Mendel (Menachem) hieß, den Namen Mendelssohn an.

freilich auch eine Persönlichkeit, welche die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug, und von den Schwächen derselben zwar nicht in ihrem Denken, aber doch in ihrer Gefühlsweise und ihrem Wollen, fast gänzlich frei war. In seiner uneigennützigen Liebe zum Guten, seiner großartigen Bedürfnißlosigkeit, seiner philosophischen Gelassenheit und seiner frommen Ergebung in den Weltlauf ist er einem Sokrates oder Spinoza zu vergleichen; mit dem ersteren theilte er auch die gewinnende Menschenfreundlichkeit im Verkehr, welche durch eine milde Ironie und einen schlagfertigen Witz, das Erbtheil seines Stammes, gewürzt war. Die Eitelkeit und Selbstüberhebung, zu welcher die Aufklärung sonst so geneigt ist, blieb ihm fremd; und so frei er im Geiste derselben allen Vorurtheilen entgegentritt, so entschieden er alle Besonderheiten der Nationalität und des Standes gegen die gemeinsamen Eigenschaften und Aufgaben des Menschen zurückstellt, so hat er doch seinem Volke und der Religion seiner Väter eine Anhänglichkeit bewahrt, welche diejenigen nicht begriffen, deren Zudringlichkeit ihn, nach Lavater's Vorgang, mit täppischen Bekehrungsversuchen verfolgte. Er ist auch hierin, wie in seinem ganzen Wesen, das Vorbild von Lessing's Nathan, diesem Helden einer Dichtung, in welcher der Geist der deutschen Aufklärung sein sittliches und religiöses Ideal für alle Zeiten in der höchsten Vollendung dargestellt hat.

Den gleichen Charakter trägt Mendelssohns schriftstellerische Thätigkeit. Es sind durchaus die Zwecke der Aufklärung und der Humanität, denen seine Feder gewidmet ist. Zur besonderen Aufgabe machte er es sich, an der Hebung seiner damals noch unter so schwerem Druck seufzenden und in Folge davon in der Regel geistig und sittlich sehr tief stehenden Glaubensgenossen zu arbeiten; und er hat namentlich auch durch seine Uebersetzung und Erklärung alttestamentlicher Schriften außerordentlich viel dazu beigetragen, daß die deutschen Juden in die Gemeinschaft der nationalen Sprache und Bildung hereingezogen wurden, und der triftigste von den Gründen, der scheinbarste von den Vorwänden beseitigt wurde, auf die man sich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menschen und des Bürgers zu entziehen.

Mit dem Menschen und dem Schriftsteller stimmt in Mendelssohn der Philosoph überein. Die deutsche Aufklärungsphilosophie weist abgesehen von Lessing, der über diese ganze Kategorie hinausragt, keinen Mann auf, in dem sich ihre Eigenthümlichkeit so rein und würdig

darstellte, wie in ihm [1]). In den letzten Zielen seines Philosophirens mit ihr einig, verläugnet er auch in der Form seiner Schriften die Verwandtschaft mit seinen Freunden und Genossen, einem Engel und Garve, einem Nicolai und Abbt, nicht. Er schreibt nicht blos zur Förderung der wissenschaftlichen Erkenntniß; sondern in erster Reihe ist es ihm, auch bei seinen philosophischen Arbeiten, um die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, um die Vervollkommnung der Menschen durch Aufklärung ihrer Gedanken zu thun; und deßhalb will er so schreiben, daß ihn alle verstehen, alle von ihm angezogen und zum Guten angeregt werden. Es ist ihm auch wirklich schon in seinen ersten Werken gelungen, seiner Sprache eine Reinheit, seiner Darstellung eine Anmuth und Durchsichtigkeit zu geben, die ihn nächst Lessing als einen der vorzüglichsten deutschen Prosaiker vor Göthe erscheinen lassen. Aber wie wir ihn (S. 254) seine Zeitgenossen wegen ihrer Verachlässigung der Metaphysik tadeln hörten, so begegnen wir andererseits in seinen eigenen Werken einem viel tieferen Bedürfniß genauer und systematisch entwickelter Begriffe, als bei jenen Männern, die man ihm wohl als Populartphilosophen zur Seite gestellt hat. Dagegen kommt in dem weitgehenden, an Nicolai erinnernden Mangel an geschichtlichem Sinn, welcher bei ihm auch mit dem Mangel an geschichtlichem Wissen zusammenhängt, eine von den auffallendsten Schwächen der Aufklärung in bezeichnender Weise zum Vorschein; die Annahme eines geschichtlichen Fortschritts der Menschheit hat er ausdrücklich bestritten. Mendelssohn nimmt so eine mittlere Stellung zwischen der Schulphilosophie und der Populartphilosophie seiner Zeit ein. Er hatte seine philosophische Bildung vorzugsweise Leibniz und Wolff zu verdanken; und wir werden finden, daß er mit diesen Philosophen in den meisten von den Punkten, auf die er selbst Werth legt, übereinstimmt. Aber noch vor ihnen hatte er Locke und Shaftesbury kennen gelernt, und von ihnen einen nachhaltigen Einfluß erfahren. Er selbst nennt (I, 128) Locke, Wolff und Leibniz als diejenigen, deren Schriften ihn auf den sicheren Weg zur wahren Weltweisheit geleitet haben. Spricht sich aber schon in dieser unbefangenen Zusammenstellung von Locke und Leibniz der Standpunkt der späteren Aufklärung aus, so tritt derselbe noch stärker in jenem Zurückgehen auf den gesunden

1) Für die Kenntniß von Mendelssohn's philosophischen Ansichten kommen hauptsächlich die Schriften in Betracht, welche in den zwei ersten Bänden seiner gesammelten Werke (Leipzig 1843 f.) enthalten sind.

Menschenverstand hervor, in welchem sich Mendelssohn ebens
schen Popularphilosophie, wie der schottischen Schule und R
schließt. Er unterscheidet nämlich zwar zunächst (II, 259
mit Locke eine dreifache Art des Erkennens: 1) die ansch
sinnliche Erkenntniß, das unmittelbare Bewußtsein der Ver
die in unserer Seele vorgehen, die innere Empfindung; 2)
strative oder Vernunfterkenntniß, die Gedanken, in welche w
fühle auflösen; 3) die Erkenntniß des Wirklichen außer un
hauptet ferner mit demselben, die anschauende Erkenntniß
wahr, denn wenn wir etwas empfinden, lasse sich nicht bezw
diese Empfindung wirklich in uns sei. Er sagt auch, wa
Regeln des Denkbaren, nach dem Satze des Widerspruchs, a
mittelbaren, anschauenden Erkenntniß folge, sei ebenso, wie
alle Zweifel erhaben; erst bei der Anwendung unserer Den
bei den Schlüssen von unseren Empfindungen auf die Gegens
uns entstehen Irrthümer. Aber dieselbe Gewißheit, welche d
baren sinnlichen Empfindung zukommt, soll sich auch auf
der Schönheit und der sittlichen Empfindungen erstrecken, so d
der Geschmack hier „eine Art von Unfehlbarkeit habe", und
Evidenz, wie die regelrechten Beweise, soll auch der gesund
verstand Anspruch machen können. Der gesunde Menschenve
die Vernunft sind, wie unser Philosoph auseinandersetzt (II,
315), eine und dieselbe Erkenntnißkraft, welche je nach der
sich äußert, die eine oder die andere Gestalt annimmt. Den
welchen die Vernunft Schritt für Schritt zurücklegt, durcheilt
Menschenverstand im Fluge; dasselbe, was beim Denken m
sein durch die Vernunft geschieht, geht beim Empfinden in de
Erkenntniß vor, welche selbst jedoch gewisse unbewußte Oper
Vernunft voraussetzt. Während nun aber jeder richtige Wolffia
geschlossen hätte, daß uns die Vernunft um so viel sicherer l
als der gesunde Menschenverstand, um wieviel das deutlich
vollkommener ist, als das verworrene, behauptet Mendelssohn
beide können zwar auf Abwege gerathen, straucheln und f
es werde dieß im allgemeinen der Vernunft leichter begegne
werde sich schwerer wieder aufrichten. Er verlangt daher,
fortwährend an dem gemeinen Menschenverstand orientire: w
weit hinter ihm zurückbleibe oder von ihm abschweife, werd

weise seiner Vernunft nicht trauen, und wenn es ihm nicht gelinge, sie in die betretene Bahn zurückzuführen und den gesunden Menschenverstand zu erreichen, werde er ihr Stillschweigen auferlegen. Ja er kann es sich so wenig denken, daß sich jemand wirklich aus Ueberzeugung mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch setzen sollte, daß er bei Theorieen, welche dieß zu thun scheinen, wie der Idealismus, der Spinozismus, der Skepticismus, lieber glauben will, es sei ihren Urhebern mit diesen Ungereimtheiten gar nicht ernst gewesen, sondern sie haben blos die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte. Er behauptet zwar in jener Abhandlung vom Jahre 1768, welche die Berliner Akademie gekrönt hat, während Kant das Accessit erhielt (II, 3 ff.): die metaphysischen Wahrheiten seien derselben Gewißheit (wenn auch nicht derselben Faßlichkeit) fähig, wie die geometrischen, und er sucht dieß namentlich an den Grundsätzen der natürlichen Theologie und der Moral nachzuweisen. Aber schließlich hat er doch ein zu geringes Vertrauen zu unserer Denkkraft, um sich bei Untersuchungen, welche über die allgemeinsten Grundsätze und die unerläßlichsten Ueberzeugungen hinausgehen, auf mehr, als auf eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit Hoffnung zu machen[1]); und andererseits ist seine wissenschaftliche Ueberzeugung so abhängig von seinem praktischen Bedürfniß, er ist so geneigt, das für wahr zu halten, dessen Wahrheit seinem Herzen wohlthut, daß er (II, 149) selbst sagt: alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, habe schon deßwegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß es wahr sei. Wer von dieser Ueberzeugung ausgeht, von dem läßt sich nicht erwarten, daß er Gründe und Gegengründe mit gleichem Gewicht abwägen, daß er Fragen, welche auf die Glückseligkeit des Menschen Einfluß haben, nur nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entscheiden werde.

Schon hiernach läßt sich nun vermuthen, auch Mendelssohn's philosophisches Interesse werde nur einem Theile der Gegenstände zugewandt sein, mit denen die systematische Philosophie sich beschäftigt hatte; und gerade in dieser Beschränkung zeigt er sich als der ächte Sohn der Auf-

1) Die Theorie der Wahrscheinlichkeit hat er in einer eigenen Abhandlung (I, 349 ff., vgl. II, 253 f.) erörtert.

klärungsperiode. Die Philoſophie ſoll ſich, wie er gla
überhaupt mit nichts abgeben, was nicht auf die
Menſchen Beziehung hat; der Philoſoph nach ſeinem H
ſo wie jene Zeit ihn ſich vorſtellte, der Tugendheld, d
der Lehrer einer reinen Vernunftreligion, das Opfe
Argliſt von herrſchſüchtigen Prieſtern und betrügeriſch
Sokrates, welcher dem Chriſtus der Aufklärung ſo
man weder in jenem den Athener, noch in dieſem den
in beiden nur das ſittlich-religiöſe Ideal des deutſch
erkennen kann.

Die erſte Frage iſt demnach für Mendelsſohn die
dingungen die menſchliche Glückſeligkeit abhängt. Z
dieſer Frage bedarf es nun vor allem einer genau
menſchlichen Natur. Auch unſer Philoſoph findet d
hauptſächlichſten Aufgaben in der pſychologiſchen Be
der auf ſie gegründeten Beſtimmung der moraliſchen
faßt hiebei, nach dem Vorgang eines Sulzer, gerad
Vorliebe in's Auge, welches Wolff's logiſchem Verſt
gänglich geweſen war, welches aber für die ſpätere
ſchon S. 251 bemerkt wurde) theils durch ſeinen E
praktiſches Verhalten, theils durch den großen Spielr
individuellen Eigenthümlichkeit läßt, einen beſonderen A
das Gebiet der Empfindungen. Er beweiſt (II, 207
bert die Unkörperlichkeit und Einfachheit der Seele n
aus der Einheit der Vorſtellung; über die Frage abe
liches und ein unkörperliches Weſen auf einander einen
können, beruhigt er ſich mit der Antwort: „dieß wei
kann der Materialiſt beſſer begreifen, wie Materie a
kann?“ Jenen Einfluß ſelbſt will er nicht beſtreiten,
ſich inſofern von dem leibniziſchen Syſtem der präſtab
doch zeigt ſich eine Nachwirkung desſelben in dem Sa
die Seele die Vollkommenheit ihres Körpers als „Zu
werde; erſt ſpäter (I, 246) fügt er bei, auch ſie ſelb
bewegt und in einen beſſeren Zuſtand verſetzt. Das
findet er mit Leibniz in der Vorſtellungskraft, und
kommenheit in dem Grade dieſer Kraft. Jede Vorſt
kommenheit erzeugt aber eine angenehme Empfindung

nehme Empfindung gründet sich auf die Vorstellung einer Vollkommenheit: das sinnliche Vergnügen auf die dunkle Vorstellung einer körperlichen, das geistige auf die deutliche Vorstellung irgend einer Vollkommenheit. Auch der Reiz des Schönen beruht (wie schon Baumgarten und Sulzer gelehrt hatten) lediglich darauf, daß es uns in eingeschränkter, sinnlicher Form eine Vollkommenheit, eine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Anschauung bringt. Umgekehrt gründet sich jede unangenehme Empfindung auf die Vorstellung einer Unvollkommenheit; doch will Mendelssohn, wenigstens in den „Morgenstunden" (II, 194 f.), die Empfindung nicht unmittelbar an sich selbst für eine Vorstellung erklären, sondern er unterscheidet hier mit Tetens[1]) von dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen dasjenige Vermögen, dessen Wirkung das Wohlgefallen und Mißfallen ist, das „Billigungsvermögen". Das Streben nach Vollkommenheit ist daher der Grundtrieb der menschlichen Natur, derjenige Trieb, in dem alle unsere Neigungen und Begierden zusammenlaufen. Nun kann es allerdings geschehen, daß wir eine blos scheinbare Vollkommenheit mit einer wirklichen verwechseln, die geringere auf Kosten der höheren wählen, gegen die angenehme Empfindung des Augenblicks bleibende Uebel eintauschen. Selbst wenn unsere Vernunft deutlich einsieht, was zu unserer Vollkommenheit dient, lassen wir uns nicht selten durch vernunftwidrige Triebfedern bestimmen, weil die Wirksamkeit unserer Vorstellungen nicht blos von ihrer Deutlichkeit und Wahrheit, sondern auch von der Größe der Vollkommenheit, deren Anschauung sie uns verschaffen, und von der Geschwindigkeit abhängt, mit der sie uns dieselbe verschaffen; so daß demnach eine Vorstellung minder deutlich, gewiß und wahr sein, und dennoch auf das Begehrungsvermögen stärker wirken kann, falls sie nämlich entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstand hat, oder diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann[2]). Ebendaher rührt die außerordentlich große moralische Wirkung der Kunst[3]); und auf dem gleichen Umstand beruht die Macht der Gewöhnung: durch die öftere Wiederholung einer Thätigkeit lernen wir alle die Vorstellungen, die zu ihr nöthig sind, in unge-

1) Die Morgenstunden erschienen 1785, Tetens' Versuche 1777.

2) Aehnlich Sulzer; vgl. S. 255.

3) Seine ästhetischen Ansichten, in denen er sich zunächst an Sulzer und Baumgarten anschließt, entwickelt M. hauptsächlich in der Abhandlung „über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften" W. W. I, 279 ff.

mein rascher Aufeinanderfolge vollziehen. Aber der Satz, daß die Vollkommenheit das höchste Gut, das Streben nach Vollkommenheit unser Grundtrieb sei, wird durch diese Wahrnehmungen nicht erschüttert.

Was aber der Grundtrieb unserer Natur ist, das ist auch das höchste Gesetz für unseren Willen; und da sich kein denkendes Wesen von seiner Verbindung mit den übrigen losreißen kann, da Tugend, Gerechtigkeit, Menschenliebe seine seligste Vollkommenheit sind, so umfaßt dieses Gesetz fremde Zustände ebensogut, wie unsere eigenen. Jedes freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist. Das allgemeinste Naturgesetz, das höchste Moralprincip ist in dem Satz ausgesprochen: „Mache deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst“ [1]).

Im Vergleich mit diesen moralisch-psychologischen Erörterungen hat die Naturbetrachtung für Mendelssohn ein sehr untergeordnetes Interesse. Es liegt ihm allerdings viel daran, gegen den Idealismus die Realität der Außenwelt zu erweisen. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die Uebereinstimmung der verschiedenen Sinne und der verschiedenen Menschen, auch der Menschen und Thiere (II, 245 f. 287 f.), ohne daß er doch den Gegenstand schärfer anfaßte oder sich durch denselben zu tiefergehenden Forschungen veranlaßt fände. Weiter geht aber seine Beschäftigung mit der Natur nicht; auch auf jene teleologischen Betrachtungen, in denen sich die Aufklärung sonst zu ergehen liebt, ist er nicht eingetreten.

Viel größer ist der Werth, welchen er den Untersuchungen aus dem Gebiete der natürlichen Theologie beilegt. Seine warme und aufrichtige Frömmigkeit macht es ihm zum Bedürfniß, sich von den Gründen des Glaubens an eine Gottheit und an eine göttliche Weltregierung Rechenschaft zu geben; und eben dieses erscheint ihm auch für die Glückseligkeit des Menschen unerläßlich, welche uns nur in diesem Glauben gesichert ist. Von Basedow's „Glaubenspflicht“ jedoch will er nichts hören; so groß vielmehr auch für ihn die praktische Bedeutung der Religion ist, so ist doch sein Verstand zu nüchtern und sein Wahrheitsbedürfniß zu

---

1) M. vgl. zu dem obigen besonders die Schrift über die Empfindungen (1755), die Rhapsodie über die Empfindungen, W. W. I, 107 ff. 235 ff. und den vierten Abschnitt der Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften II, 50 ff.

ernst, als daß er die Entscheidung über wahr und falsch von etwas anderem, als von zwingenden Beweisen, abhängig machen möchte. Etwas wesentlich neues hat er aber auf diesem Gebiete nicht gegeben; seine Theologie bewegt sich vielmehr durchaus auf dem Wege, den ihr Leibniz und Wolff gezeigt haben.

Die erste und wichtigste Frage ist für ihn die nach dem Dasein Gottes. Er ist überzeugt, daß die natürliche Theologie der gleichen Sicherheit fähig sei, wie die Mathematik, ja daß sie sogar noch mehr leisten könne, als diese, indem sie nicht allein die Eigenschaften, sondern auch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes erweise. Diesen Beweis kann sie nun, wie Mendelssohn zeigt, auf zwei Wegen führen, denselben, welche in der wolffischen Schule schon längst unter dem Namen des ontologischen und des kosmologischen Beweises bekannt waren. Den letzteren hat er ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit dargestellt; dem ersteren sucht er dadurch eine größere Festigkeit zu geben, daß er (wie schon Leibniz verlangt hatte) zuerst die Möglichkeit eines allervollkommensten Wesens, d. h. die Widerspruchslosigkeit seines Begriffes darthut, um sodann aus diesem Begriffe seine Wirklichkeit mittelst des Satzes zu erschließen: wenn das vollkommenste Wesen nicht wäre, müßte es entweder unmöglich, oder blos möglich, d. h. zufällig, und somit in seinem Dasein von anderem abhängig sein; eine solche Abhängigkeit würde aber dem Begriff des vollkommensten Wesens widersprechen, sie sei mithin undenkbar; wenn es daher nicht unmöglich sei, existire es nothwendig. Der Grundfehler des ontologischen Beweises, daß er das Dasein Gottes aus einem vorausgesetzten Begriff über die Gottheit erschließt, während die Aufgabe vielmehr gerade die wäre, die Wahrheit dieser Voraussetzung, die Realität des Gottesbegriffs zu erweisen, wird natürlich auch durch diese Wendung nicht gehoben; und wenn der Philosoph die Möglichkeit des allervollkommensten Wesens mit der Bemerkung gesichert zu haben glaubt, nur Bejahungen und Verneinungen widersprechen sich, werden daher von einem Wesen alle Realitäten bejaht, alle Verneinungen entfernt, so könne in seinem Begriff kein Widerspruch liegen, so hat er sich die Sache viel zu leicht gemacht: es fragt sich eben, ob alle denkbaren Realitäten in einem und demselben Subjekt zusammenbestehen können, und diese Frage hat Mendelssohn gar nicht untersucht. Zu dem ontologischen und kosmologischen Beweis fügt er in der Folge auch noch einen dritten hinzu, welcher von dem bestreitbaren Satze ausgeht, daß alles Wirkliche von

irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden müsse, und daraus denn freilich ohne große Mühe das Dasein eines unendlichen Verstandes ableitet. Auch dem teleologischen Argument will er aber seinen Werth nicht absprechen; er giebt selbst zu, daß es einen größeren Eindruck auf das Gemüth mache und praktisch fruchtbarer sei, als die andern; aber für eine streng wissenschaftliche Beweisführung findet er es unzureichend [1]).

An Leibniz schließt sich Mendelssohn auch in der Theodicee (II, 411 ff.) an. Nur zwei Abweichungen von ihm findet er nöthig. Wenn sich Leibniz über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale durch den Hinblick auf's Jenseits beruhigte und in den Uebeln selbst eine nothwendige Bedingung der diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit erkannte, so sieht Mendelssohn hierin nur das „populäre System", und er verlangt, daß damit die höhere Sittenlehre des Weisen, die stoische Lehre verbunden werde, nach welcher das Gute nicht blos Glückseligkeit befördere, sondern an und für sich Glückseligkeit sei; und sodann verwirft er das Dogma von einer ewigen Verdammniß der Gottlosen, durch dessen Anerkennung Leibniz seiner Theodice die Sehnen selbst unterbunden hatte (vgl. S. 142), mit aller der Entschiedenheit, mit welcher die Aufklärung überhaupt dieser widersinnigen und das menschliche Gefühl empörenden Meinung entgegengetreten ist. Indessen setzt sich Mendelssohn nur in dieser letzteren Beziehung mit Leibniz wirklich in Gegensatz. Daß die Glückseligkeit nicht blos die Belohnung der Tugend, sondern unmittelbar an sich selbst das Gefühl der geistigen und sittlichen Vollkommenheit sei, hat auch Leibniz mit aller Bestimmtheit ausgesprochen (vgl. S. 121. 123); und andererseits behauptet Mendelssohn wiederholt: ohne die Erwartung einer unendlichen Zukunft finde kein System der Sittenlehre statt, ohne diese Erwartung lasse die Vorsehung sich nicht retten; wenn dem Menschen die Hoffnung auf Unsterblichkeit geraubt würde, wäre er das elendeste Thier auf Erden, es bliebe ihm nichts übrig, als in Betäubung dahinzuleben oder zu verzweifeln; wenn unser Geist vergänglich sei, haben die weisesten Gesetzgeber uns oder sich selbst betrogen, das gesammte menschliche Geschlecht habe sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und ein Staat freier, denkender Wesen sei nichts mehr, als eine

1) W. W. II, 32 ff. 301 ff. 373 ff., vgl. was S. 125 f. über Leibniz, S. 204 f. über Wolff mitgetheilt ist.

Heerde vernunftlosen Viehes [1]). Mit solchen Aeußerungen im Munde hatte er in der That kein Recht, sich über Leibniz' Theodicee und ihr populäres System zu erheben.

Mit dieser leibnizischen Theologie konnte nun Mendelssohn selbstverständlich kein Freund des Spinozismus sein, wie entschieden er auch Spinoza's wissenschaftliche Größe und Charakter anerkannte. Ein System, welches die Substantialität der Einzelwesen aufhob, welches der Gottheit Verstand und Willen absprach, welches jede Zweckbeziehung aus der Natur und dem göttlichen Wirken ausschloß — ein solches System konnte ihm nur ebenso verkehrt als verderblich erscheinen. Es hätte ihm daher nichts schmerzlicheres begegnen können, als jene Entdeckung, die Jacobi gemacht haben wollte und mit zudringlicher Geschäftigkeit verbreitete, daß Lessing in seinen letzten Lebensjahren Spinozist gewesen sei. Der Streit, in den er darüber mit Jacobi gerieth, hat mittelbar und unmittelbar zur Verkürzung seines Lebens beigetragen. Er hatte aber freilich auch in diesem Streit einen schweren Stand; nicht blos weil er es als alternder kränklicher Mann mit einem jüngeren und rüstigeren Gegner zu thun hatte, sondern vor allem, weil ihm dieser Gegner an Vertrautheit mit den Schriften und Einsicht in die Denkweise Spinoza's unverkennbar überlegen war. Mendelssohn kann sich nie von der Vorstellung losmachen, als ob Spinoza den Inbegriff aller Einzeldinge zur Gottheit, das Unendliche zu einer extensiven Größe mache; und andererseits hat er selbst in dem Determinismus, zu dem er sich mit Leibniz bekennt, ein Element in sich, das einen schärferen Denker allerdings (wie schon S. 143 f. gezeigt wurde) zum Spinozismus, oder doch in seine Nachbarschaft, führen konnte. Er weiß sich auch wirklich dieser Consequenz nicht ganz zu entziehen; gegen einen „geläuterten Pantheismus" hat er im Grunde nicht viel einzuwenden. Sieht man aber freilich näher zu, so führt sich dieser geläuterte Pantheismus auf die Behauptung zurück, daß alles, als Vorstellung Gottes, in Gott sei; damit soll aber weder der Realität der Körperwelt, noch dem abgesonderten Selbstbewußtsein des Menschen, noch seiner endlosen Fortdauer, noch dem leibnizischen Satze zu nahe getreten werden, daß die endlichen Dinge, an sich selbst zufällig, aus Rücksichten der Güte und Zweckmäßigkeit von Gott hervor-

1) A. a. O. S. 429 f. und schon früher im Phädo, W. W. II, 140 f. 176. Jerusalem, 70. W. W. Of. Ausg. V, 61.

gebracht seien. Es ist das leibnizische System mit jener Zu
Pantheismus, die uns bei Lessing begegnen wird; wie denn auc
sein „Christenthum der Vernunft" für Mendelssohn's Schilde
verfeinerten Pantheismus als Vorbild gedient hat. Von der he
Ansicht der leibnizischen Schule unterscheidet sich dieser „Pan
dadurch, daß jene annimmt, was dieser bestreitet: das Unendlic
des Endlichen zu seinem eigenen Dasein nicht, das Endliche
sei seiner Existenz nach außer der Gottheit. Dieß sind aber, wie
sohn meint, unfruchtbare Subtilitäten, Fragen einer überfeinen
tion, die man füglich dahingestellt sein lassen kann, da sie auf
lungen und die Glückseligkeit des Menschen nicht den mindeste
haben [1]).

Schon in den bisherigen Erörterungen mußte Mendelss
sterblichkeitsglauben erwähnt werden, und eben dieses ist auch d
in dem seine sittliche und religiöse Weltansicht, wie die der ga
klärungszeit, zum Abschluß kommt. Wir haben schon S. 281
men, wie unentbehrlich ihm dieser Glaube ist, und wie wen
ohne denselben eine Sittenlehre oder eine Theodicee zu den
Nur um so lebhafter empfindet er aber das Bedürfniß, ihn au
schaftlich zu rechtfertigen. Der Lösung dieser Aufgabe hat
„Phädon" (1767), die beliebteste und berühmteste von seinen
gewidmet. Er beweist hier die Unvergänglichkeit der Seele
Schlusse: als ein einfaches Wesen könnte sie nicht durch Auf
ihre Bestandtheile, sondern nur durch Vernichtung untergehen;
kenne aber überhaupt keine Vernichtung, sondern nur eine Ve
änderung; sollte daher die Seele vernichtet werden, so müßte d
ein übernatürliches Eingreifen der Gottheit, durch ein Wunder,
und ein Wunder für diesen Zweck lasse sich nicht annehmen. W
die Seele fortdaure, müssen auch ihre Grundeigenschaften, da
und Wollen, fortdauern. Neben diesem seinem metaphysische
beweis legt er dem teleologischen den größten Werth bei, we
dem Satz ausgeht, daß die Menschen als vernünftige Wesen n
unaufhörlichen Fortgang in der Vollkommenheit streben, un
vernünftigen Wesen, als der letzte Endzweck der Schöpfung,

1) Morgenstunden II, 340—372; weiter vgl. m. über Spinoza die C
193 ff. und die Briefe V, 191 ff.

ihrer Bestimmung unmöglich verhindert sein können. Auch der erste von diesen Beweisen ist nicht durchaus originell; aber er ist immerhin eine selbständige und in ihrer Art scharfsinnige Ausführung und Benützung der Gedanken, welche die leibniz-wolffische Philosophie seinem Urheber an die Hand gegeben hat.

Dieß ist überhaupt Mendelssohn's Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wir können ihn als Philosophen nicht blos einem Leibniz und Kant, sondern auch einem Wolff, nicht zur Seite stellen. Er ist der Vertreter eines Geschlechts von wissenschaftlichen Epigonen, welches die geistige Errungenschaft seiner Vorgänger zu benützen und durch Fleiß im kleinen zu vermehren, sie zum Gemeingut zu machen, sie in die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens einzuführen, nicht aber neue Bahnen zu eröffnen, Geschick und Beruf hatte. Er ist einer von seinen würdigsten, besten, talentvollsten Vertretern, aber nicht mehr. Als Kant mit seinen epochemachenden Untersuchungen auftrat, da fühlte er selbst, daß seine Rolle in der Philosophie ausgespielt sei, und er hat dieß mit der Bescheidenheit, die ihn vor vielen auszeichnete, öffentlich ausgesprochen. Wenn er daneben gegen Freunde die Hoffnung nicht ganz unterdrücken kann, es werde an Kant's Kritik nicht so sehr viel sein (V, 705 f.), so wird man diese menschliche Schwäche dem trefflichen Mann um so lieber zugutehalten, da er selbst offenherzig bekennt, daß er jenes Werk nicht verstehe.

Ein ungleich größerer und selbständigerer Geist war Mendelssohn's Freund Gotthold Ephraim Lessing.

5. Lessing.

Wenn man Lessing's Namen hört, wird man immer zunächst an die Verdienste erinnert werden, welche sich dieser seltene Mann um das Ganze unserer Literatur und unseres geistigen Lebens erworben hat. Es ist nicht die erfolgreiche Bearbeitung eines einzelnen Faches, auf der seine Größe beruht, sondern die Wirkung, die er nach allen Seiten hin geübt hat, die zündenden und erleuchtenden Funken, die dieser Feuergeist, mit was er sich auch beschäftigen mochte, unablässig aussprühte. Er ist uns in erster Reihe der unabhängige, auf sich selbst stehende Charakter, welcher die Sache der Geistesfreiheit rastlos und furchtlos verfochten hat; der geniale, unübertroffene Kritiker, welcher den falschen Geschmack und

die sich aufblähende Mittelmäßigkeit schonungslos verfolgte, welcher der Poesie und der Schauspielkunst ihre Aufgabe mit musterhafter Schärfe bestimmte, welcher das Verhältniß der Kunst und Wissenschaft, das Verhältniß der verschiedenen Künste und Kunstgattungen zu einander, das Verhältniß der Philosophie zur Theologie und der Theologie zur Religion durch Reinhaltung und Abgrenzung jedes Gebiets aufhellte; der klassische Schriftsteller, welcher unter den Begründern des deutschen Schauspiels und der deutschen Prosa eine der ersten Stellen einnimmt. Nur ein Blatt in dem Kranze seines Ruhmes, und nicht dasjenige, welches am meisten in die Augen fällt, gehört der Geschichte der Philosophie an. Lessing war kein systematischer Philosoph, und er wollte keiner sein. Seine Naturanlage und sein Lebensgang hatten gleichsehr dazu mitgewirkt, einen Kritiker ersten Rangs, aber keinen Systematiker aus ihm zu bilden. Wie wenig er zu dem letzteren Neigung und Beruf hatte, zeigt schon jenes Eine berühmte Wort, welches den ganzen Mann kennzeichnet: wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit verschlossen hielte und in der Linken einzig den immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, sich immer und ewig zu irren, so würde er doch, falls er zu wählen hätte, die Linke wählen; die reine Wahrheit sei ja doch nur für Gott allein [1]). Lessing war eine zu kritische Natur, um nicht seine eigenen Ergebnisse immer wieder in Frage zu stellen, ein zu rastloser Forscher, um bei irgend einem Satze, als einer unverrückbaren Unterlage für den Weiterbau, sich zu beruhigen; er dachte zu gering von der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, um unsern Vorstellungen, soweit sie über die allgemeinsten sittlichen und religiösen Ueberzeugungen hinausgehen, mehr als bloße Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben; was ihm als unzweifelhaft wahr geboten wurde, war ihm schon deßhalb verdächtig [2]); es fehlte ihm aber auch, wie sich nicht verkennen läßt, und wie es sich bei einer so außerordentlichen geistigen Erregbarkeit vollkommen begreift, bei aller logischen Schärfe dasjenige Maß von Geduld und von Gewöhnung an ein methodisches, Schritt für Schritt vorgehendes, kein Mittelglied überspringendes Denken, dessen der systematische

1) Lessing's Werke v. Lachmann und Maltzahn X, 53. Ich citire im folgenden durchaus nach dieser Ausgabe.

2) M. vgl. in dieser Beziehung das charakteristische Bruchstück (XI, b, 250): „Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß" — daß sie die unzweifelhafte Versicherung von der Unsterblichkeit gebe — „macht mir sie gerade am verdächtigsten."

Philoſoph als ſolcher bedarf. Wenn daher die Geſchichte der Philoſophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines be= Syſtems waren, ſo müßte ſie an Leſſing mit Stillſchweigen en. Hat ſie dagegen von allen zu ſprechen, welche in der einen anderen Weiſe zur Ausbildung und Klärung der philoſophiſchen beigetragen haben, ſo wird ſie ihn nicht allein berückſichtigen, hn auch (abgeſehen von Kant) als den größten von den Philo= r Aufklärungsperiode bezeichnen müſſen.

Leſſing den 22. Januar 1729 in Kamenz zur Welt kam, hatte ezeit der wolffiſchen Philoſophie eben begonnen, und als er die it Leipzig bezog, ſtand Wolff auf der Höhe ſeines Ruhmes; Leipzig hatte ſein Gegner Cruſius den Einfluß ſeiner Schriften r Schüler nicht zu verhindern vermocht. Auch Leſſing wandte ibniz=wolffiſchen Philoſophie zu, nur daß er ſie lieber aus ihrer ichen Quelle, als aus Wolff's ſteifen und ſchwerfälligen Lehr= höpfte [1]). Daß er ſich aber auch ſchon damals mit anderen neuen Philoſophen bekannt machte, ſteht wohl außer Zweifel. n, wo er die nächſten zwölf Jahre (1748—1760) größtentheils . kam er mit Mendelsſohn in die engſte Verbindung, und wie wiſchen beiden auch philoſophiſche Gegenſtände verhandelt wur= t wir unter anderem aus der von ihnen gemeinſchaftlich ver= ſchrift: „Pope ein Metaphyſiker", und aus Mendelsſohn's „Send= an Herrn Magiſter Leſſing." Während er ſodann Gouverne= cretär in Breslau war (1760—1765), beſchäftigte er ſich gründ= eifrig mit dem Studium Spinoza's; und als er nach ſeinem ngeren Aufenthalt in Berlin und nach der kurzen, aber für das Schauſpiel und für die Kunſttheorie ſo ungemein fruchtbaren ziſchen Wirkſamkeit in Hamburg, für den Reſt ſeines Lebens 15. Febr. 1781) als Bibliothekar nach Wolfenbüttel gieng, kehrte neue zu Leibniz zurück, deſſen „neue Verſuche" (ſ. o. S. 111) bekannt geworden waren. Wenn daher auch die Philoſophie in vielſeitiger Thätigkeit nicht den erſten Platz einnimmt, ſo war

—

n vgl. in dieſer Beziehung, wie er ſich XI, b. 73 über Wolff's Einge= und Geſchmackloſigkeit und über das Syſtem äußert, in das er einige von Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, verwebt habe, das aber ganz gewiß jenes Syſtem geweſen wäre.

sie für ihn doch ein Gegenstand des ernstesten Interesse's, und wenn er auch kein ausgeführtes dogmatisches System hatte, so sehen wir ihn doch sein Leben lang von gewissen Ueberzeugungen geleitet, welche er theils unmittelbar aus philosophischen Systemen geschöpft, theils wenigstens im Anschluß an sie gewonnen hat.

Hiebei scheint er es nun zunächst nur auf jene Lebensphilosophie abgesehen zu haben, mit der sich so manche von den Aufklärern der Schulphilosophie gegenüberstellten, und auf die sie sich in der Regel um so mehr zugutethaten, je leichter sie es sich mit ihr gemacht hatten. In einer seiner Jugendschriften, den „Gedanken über die Herrnhuter", sagt Lessing, der Mensch sei zum Thun und nicht zum Vernünfteln erschaffen; er preist die Zeiten glücklich, als der tugendhafteste der gelehrteste war und alle Weisheit in kurzen Lebensregeln bestand; er feiert Sokrates, daß er die Sterblichen gelehrt habe, ihren Blick in sich selbst zu kehren, und nicht nach dem zu fragen, was über ihnen und darum nicht für sie sei; er hält sich andererseits über die spekulativen Philosophen auf, welche unerschöpflich in der Entdeckung neuer Wahrheiten den Kopf füllen und das Herz leer lassen, den Geist bis in die entferntesten Himmel führen, während das Gemüth durch seine Leidenschaften unter das Vieh herabsinke, und er zählt zu diesen, neben Plato, Aristoteles und Descartes, namentlich auch Newton und Leibniz und ihre Schüler; er träumt von einem Philosophen, der zwar weder in der Geschichte noch in den Sprachen erfahren wäre, weder von Algebra noch von Astronomie etwas verstände, dem es gleichgültig wäre, ob es Monaden giebt oder keine, und der auch um die Natur sich nicht weiter bekümmerte, als um aus ihr die Weisheit ihres Schöpfers zu beweisen; der aber um so ausschließlicher auf das hinarbeitete, was uns ein glückliches Leben verschaffen kann, auf die Tugend, der uns die Stimme der Natur in unserem Herzen empfinden, Gott nicht blos glauben, sondern lieben, dem Tod unerschrocken in's Auge sehen lehrte. Dieß ist dem ersten Ansehen nach ganz im Styl der oberflächlichsten Popularphilosophie. Indessen würde man nicht allein dem späteren Lessing, sondern auch schon dem zweiundzwanzigjährigen Verfasser jener Gedanken Unrecht thun, wenn man in seinem Erguſse den wohlbedachten Ausdruck einer bleibenden Ueberzeugung sehen wollte. Das Gepräge der rednerischen Uebertreibung ist dieser jugendlichen Deklamation so sichtbar aufgedrückt, und der grelle Gegensatz zwischen dem spekulativen und dem praktischen Philosophen

ist so sehr darauf berechnet, dem Hauptthema der kleinen Schrift, dem Gegensatz des dogmatischen und des praktischen Christenthums, zum Hintergrund zu dienen, daß man es mit den angeführten Aeußerungen schon deßhalb nicht allzu genau nehmen darf. In keinem Fall wird man aber darin mehr, als das Erzeugniß einer vorübergehenden Stimmung, zu suchen haben. Denn um die gleiche Zeit oder weniges später (1752/53) sehen wir Lessing selbst im „Christenthum der Vernunft" sich mit der Spekulation abgeben, die er so eben für werthlos erklärt hat, und die Gedanken, welche ihn hiebei leiten, können ihre Quelle, die leibnizische Philosophie, nicht verläugnen.

Das vollkommenste Wesen, — mit diesem aristotelischen Satze beginnt er hier — hat von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Vorstellen und Schaffen sind aber bei Gott Eins: was er sich vorstellt, schafft er auch. Dachte er nun alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als Inbegriff derselben, so schuf er ein Wesen, welchem keine seiner eigenen Vollkommenheiten mangelte, welches von ihm selbst nicht zu unterscheiden war, ein identisches Bild seiner, den Sohn Gottes; und zwischen ihm und diesem Bilde ist die größte Harmonie, eine Harmonie, in der alles ist, was im Vater und was im Sohn ist, welche deßhalb auch Gott ist, der heilige Geist. Dachte Gott seine Vollkommenheiten zertheilt, so schuf er Wesen, von denen jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat, eine Welt. Da Gott immer das vollkommenste denkt, kann er von den unendlich vielen möglichen Welten nur die vollkommenste gedacht und geschaffen haben; und er wird sie auf die vollkommenste Art, d. h. so gedacht haben, daß sie eine durchaus stetige, durch keine Lücke unterbrochene Stufenreihe der Vollkommenheit darstellt. Der unmittelbare Gegenstand dieser schöpferischen Thätigkeit sind nur einfache Wesen; alles zusammengesetzte ist nur eine Folge dieser Schöpfung, alles, was in der Welt vorgeht, ist aus der Harmonie der einfachen Wesen zu erklären. Da diese einfachen Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein, wie Theile dem Ganzen, wie daher Gott neben dem Bewußtsein seiner Vollkommenheiten auch die Fähigkeit hat, ihnen gemäß zu handeln, so müssen sie gleichfalls beides besitzen, aber in den verschiedensten Graden: sie müssen sich ihrer Vollkommenheiten bald deutlich, bald auch nicht deutlich genug bewußt sein. Diejenigen Wesen nun, welche sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind und ihnen gemäß

handeln können, nennt man moralische Wesen, d. i. solche die einem Gesetz folgen können. Dieses Gesetz kann aber kein anderes sein, als das: „Handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß."

Diese unvollendete kleine Abhandlung ist nun sehr merkwürdig. Weniger zwar wegen der vielbesprochenen und oft nachgeahmten Ableitung der Dreieinigkeit; denn diese ist ein unreifer und verfehlter Versuch, den auch sein Urheber in der Folge, wie wir sehen werden, gerade in der Hauptsache wieder aufgegeben hat. Aber sie zeigt uns, wie eng sich Lessing schon damals an Leibniz anschloß, und wie er das leibnizische System aufgefaßt hatte. Wir finden auf diesen wenigen Blättern fast alle Grundbestimmungen dieses Systems: die einfachen vorstellenden Wesen als Urbestandtheile aller Dinge; die unendlich vielen Gradunterschiede unter diesen Wesen, und die stetige Stufenreihe ihrer Vollkommenheit; die universelle Harmonie als Grund alles Geschehens; die Gottheit als Schöpferin der Monaden und als die höchste, mit der vollkommensten Vorstellungskraft ausgerüstete Monade; das Streben nach Vollkommenheit als praktisches Princip. Schon hier läßt sich aber nicht verkennen, daß Lessing nach zwei Seiten über seinen Vorgänger hinausgeht. Leibniz hatte verlangt, daß alle nach Vollkommenheit streben; er hebt ausdrücklich hervor, daß ein jeder seiner individuellen Vollkommenheit gemäß handeln solle. Jener hatte alle Monaden unter der absoluten Harmonie zusammengefaßt, welche ihr Schöpfer in ihnen von Anfang angelegt haben sollte; er faßt sie zu einer substantielleren Einheit zusammen, wenn er sie als die zertheilt existirenden göttlichen Vollkommenheiten betrachtet und deßhalb ihr Verhältniß zur Gottheit dem Verhältniß der Theile zum Ganzen vergleicht. Er macht also einerseits von dem Princip der Individuation, welches in der Metaphysik freilich schon bei Leibniz an der Monade seinen denkbar stärksten Ausdruck gefunden hatte, wenigstens auf dem Gebiet der Moral eine noch bestimmtere Anwendung, als dieser; und andererseits kommt er dem Pantheismus, dessen sich zwar auch Leibniz nur mit Mühe erwehren kann, den er aber doch immer auf's entschiedenste abgelehnt hat, um einen Schritt näher: er legt Gott wohl ein selbstbewußtes, von dem der Welt verschiedenes Sein bei, aber der Welt keines, welches von dem der Gottheit substantiell getrennt wäre. Mendelssohn konnte insoferne unsere Abhandlung nicht ohne Grund als Beleg für jenen geläuterten Pantheismus anführen, den er seinem Freunde zuschreibt (vgl. S. 282 f.).

Die gleiche Ansicht der Dinge spricht sich auch in Lessing's späteren Schriften aus, nur klarer und gereifter. Seiner allgemeinen Richtung nach steht Lessing, wie dieß gar keines Beweises bedarf, durchaus auf der Seite der Aufklärung. Es hat nicht viele Menschen gegeben, die sich so wenig, wie er, bei den hergebrachten Vorstellungen zu beruhigen gewußt hätten, denen es in so hohem Grade ihrer innersten Natur nach Bedürfniß gewesen wäre, jede Voraussetzung immer wieder auf's neue zu untersuchen, jeden Gegenstand nach allen Seiten zu drehen und zu wenden, alle Fragen möglichst scharf zu stellen und aus deutlichen Begriffen zu beantworten, und die ebendeßhalb so fähig gewesen wären, über alles, was sie in Angriff nahmen, ein neues Licht zu verbreiten. Lessing ist ein Aufklärer im größten Styl, ein Mann, der seine ganze so außerordentlich reiche Geisteskraft in den Dienst der Aufklärung gestellt hat. Bezeichnend ist in dieser Beziehung, was er einmal (X, 181) vom Christenthum sagt: seine letzte Absicht sei nicht unsere Seligkeit, sie möge herkommen, woher sie wolle, sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, ja unsere ganze Seligkeit bestehe am Ende in dieser Erleuchtung. Und von dieser Aufklärung des Verstandes ist für ihn die Reinigkeit des Herzens unzertrennlich; beide zusammen bilden ihm zufolge das Ziel, dem die Erziehung des Menschengeschlechts zustrebt [1]). Aber wie er die andern Vertreter der deutschen Aufklärung überhaupt an Höhe und Tiefe der geistigen Begabung weit hinter sich läßt, so verhält sich auch seine Aufklärung zu der ihrigen nicht viel anders, als das philosophische Denken eines Leibniz zu dem eines Wolff. Was beide unterscheidet, ist vor allem jene „große Art zu denken", die wir an ihm kaum weniger rühmen müssen, als er selbst sie an Leibniz gerühmt hat [2]); jener auf's Ganze gerichtete Blick, der sich auch in der gelehrtesten Einzeluntersuchung und der scheinbar kleinlichsten Erörterung nie auf die Dauer an das kleine und einzelne verliert. Es ist ferner der historische Sinn, an dem es sonst der Aufklärung so sehr fehlt: die Fähigkeit, sich auf fremde Standpunkte zu versetzen; das Bedürfniß, auch in dem widersinnigsten und für uns abstoßendsten, wenn es einmal eine Bedeutung für die Menschheit gehabt hat, einen Kern von Vernunftwahrheit zu erkennen; die Idee einer stufenweisen und gesetzmäßigen geschichtlichen Entwicklung. Es ist endlich, im Zusammenhang da-

1) Erz. d. M. § 80 f. u. a. St.

2) In dem bekannten Gespräch mit Jacobi, Jacobi's W. W. IV, a 63.

mit, die Unbefangenheit des Urtheils über die eigenen Leistungen, die immer wache Kritik, mit der sich Lessing nicht blos dem Dogmatismus der alten Tradition und ihres Auktoritätsglaubens, sondern auch dem Dogmatismus einer Aufklärung entgegenstellt, welche ebenso nachsichtig gegen ihre eigenen Vorurtheile, als absprechend gegen die der Vorzeit zu sein pflegte. Ihm konnte es daher auch nicht in den Sinn kommen, den „gesunden Menschenverstand", d. h. diejenigen Ueberzeugungen, welche der Zeit ohne viele Beweisführung einleuchteten, in der Art, wie dieß die Popularphilosophie, und bis zu einem gewissen Grade auch Mendelssohn that, zum obersten Richter in wissenschaftlichen Dingen zu machen. Er sagt wohl bei Gelegenheit (XI, b, 67): die erste und älteste Meinung sei in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel; er bemerkt in demselben Sinne (IX, 170): was alle Religionen gemein haben, könne in der Vernunft nicht ohne Grund sein; aber er vergißt nicht an der letzteren Stelle beizufügen, daß auch eine mehr nur dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit darauf gebracht haben könne; und aus der ersten geht gleichfalls nur das hervor, daß die instinktiven Aussprüche der Vernunft seiner Ansicht nach die Vermuthung einer Wahrheit begründen, deren nähere Bestimmung und Feststellung aber gerade nach seinen Grundsätzen nur durch wissenschaftliche Untersuchung möglich ist. Diese Untersuchung durch die Berufung an den gesunden Menschenverstand abzuschneiden, ist ein Verfahren, welches Lessing sich niemals erlaubt hat.

Wollen wir etwas näher auf seine Ansichten eingehen, so fällt uns als ein Grundzug seines Wesens vor allem jener Individualismus in's Auge, welcher sich schon im „Christenthum der Vernunft" ausspricht. Wie er dort einem jeden die Aufgabe stellt, daß er seiner individuellen Vollkommenheit gemäß handle, so ist es überhaupt die freiste Entwicklung der geistigen Individualität, welche er sich selbst zum Ziel setzt und anderen gestattet. Daher einestheils jener Unabhängigkeitssinn, der sich in die engen Verhältnisse des bürgerlichen Lebens oft nur zu wenig zu finden weiß, anderntheils jene großartige Duldsamkeit, von der seine Freunde nicht begriffen, wie er sie auch den Unaufgeklärten und selbst den ausgesprochenen Gegnern der Aufklärung zugute kommen lassen konnte; jene dem Aufklärungsjahrhundert sonst so unbekannte historische Gerechtigkeit, welche Lessing nicht blos in seinen „Rettungen" einzelner, seiner Ansicht nach verkannter Persönlichkeiten, sondern auch, wie wir finden

werden, in seinem Urtheil über die positive Religion und ihre Geschichte bewährt hat. Die Vervollkommnung der Menschheit ist, wie er ausführt (Erz. d. M. § 92 f.), nur durch die aller Einzelnen möglich. Auch die größeren Massen, in welche dieses Ganze zerfällt, die Staaten sind nur ein Mittel für die Zwecke der Einzelnen: „sie vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne"; die Glückseligkeit des Staates ist „das Totale der Einzelnglückseligkeiten aller Glieder" und sonst nichts. Ja dieser Gesichtspunkt tritt bei Lessing so einseitig hervor, daß er zum Staatsleben überhaupt kein rechtes Herz zu fassen weiß. Der Staat erscheint ihm ebenso, wie die positive Religion, und zum Theil wegen seines Zusammenhangs mit der positiven Religion, mehr nur als ein nothwendiges Uebel. Die Staatsverfassungen sind doch nur ein Menschenwerk, sie alle sind mangelhaft, die beste muß erst erfunden werden. Aber wenn sie es auch wäre, immer trennen doch die Staaten die Menschen durch die Verschiedenheit der Völker, der Religionen und der Stände; sie bewirken, daß nicht mehr der bloße Mensch dem bloßen Menschen begegnet, sondern ein solcher Mensch einem solchen, daß die Menschen entgegengesetzte Interessen haben, daß sie um geistige Vorzüge und um Vorrechte streiten, daß sie vornehmer oder geringer, reich oder arm sind. Die natürliche Gleichheit und die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen wird durch sie beschränkt und gestört; sie führen Dinge herbei, „welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig sind, und wovon der Mensch in dem Stande der Natur schlechterdings nichts gewußt hätte." Daß das Staatsleben trotzdem mehr Gutes als Uebles mit sich bringe, will Lessing nicht läugnen; er giebt zu, daß die menschliche Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft allein angebaut werden könne. Aber seine Sehnsucht gilt dennoch dem unmöglichen Zustand, in dem eine Ordnung auch ohne Regierung wäre, weil jeder Einzelne sich selbst zu regieren wüßte; und wenn sich die Staaten nicht beseitigen lassen, so verlangt er wenigstens, daß es in jedem Staat Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft ebenso, wie über die ihrer angeborenen Religion und ihres Standes hinweg wären, und genau wüßten, wo der Patriotismus Tugend zu sein aufhört. Eine Gesellschaft solcher Männer zu vereinigtem Wirken zu bilden, ist die Aufgabe, welche er den Freimaurern stellt; von welcher er übrigens nicht verhehlt, wie wenig bei

seinen Ordensbrüdern ein Bewußtsein derselben zu finden sei[1]). Es ist dieß der gleiche Kosmopolitismus, der auch bei einem Göthe, einem Schiller, bei den Heroen unserer großen Literaturperiode fast ohne Ausnahme, längere Zeit selbst bei einem Fichte, das Gefühl für die Bedeutung des Staates und des zum Staate zusammengefaßten Volkslebens abgestumpft hat. Lessing war gewiß, wenn irgend wer, ein guter Deutscher: in seinem Kampfe gegen die Nachäffung des französischen Ungeschmacks tritt das nationale Interesse ebenso stark hervor, als das ästhetische; er will uns, wie vor und neben ihm Klopstock, von der geistigen Fremdherrschaft befreien, statt der halbfranzösischen eine deutsche Literatur gründen helfen, und nicht der geringste von den Brennstoffen, die das Feuer seines Geistes in diesem Kampfe genährt haben, ist die Schaam über die freiwillige Abhängigkeit der Deutschen von einem Volke, dem sie seiner Ueberzeugung nach nicht blos an sittlicher Würde, sondern auch an geistiger Befähigung überlegen sind. Und doch schreibt er (XII, 150. 152) an Gleim nicht etwa nur: das Lob eines eifrigen Patrioten sei das allerletzte, wonach er geizen würde; des Patrioten nämlich, der ihn vergessen lehrte, daß er ein Weltbürger sein sollte; sondern er fügt auch bei: „er habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes keinen Begriff; und sie scheine ihm auf's höchste eine heroische Schwachheit, die er recht gerne entbehre." Wir werden hierin allerdings zunächst die Wirkung eines Zustandes erkennen, der selbst bei den Besten in unserem Volke keine Staatsgesinnung aufkommen ließ, weil es eben diesem Volke nicht blos an einem deutschen Staate, sondern auch an der Idee eines solchen und an der Aussicht auf ihre Verwirklichung ganz und gar fehlte. Wir werden aber auch nicht übersehen, wie eng dieser Mangel bei Lessing mit seiner ganzen Denkweise zusammenhängt. Je schärfer und eigenartiger seine Individualität ausgeprägt, je selbständiger sie in sich zusammengefaßt ist, um so weniger will er von einer ursprünglichen Bedingtheit durch das Gemeinwesen etwas hören, und um so entschiedener kommt bei ihm auch in diesem Verhältniß zum Vorschein, was überhaupt im Charakter der Aufklärung liegt, daß der Mensch hier von allem gegebenen und ohne sein Zuthun vorhandenen auf sich selbst zurückgeht, und allem Aeußeren nur

---

1) Ernst und Falk X, 257 ff.

so viel Werth beilegt, als er selbst ihm für sein eigenes Leben Bedeutung giebt.

Wir haben nun schon früher gesehen, wie eng diese Denkweise bei Lessing mit den metaphysischen Bestimmungen zusammenhängt, die er von der leibnizischen Monadenlehre entlehnt hat. Auch in seinen späteren Schriften hält er diese Bestimmungen aufrecht. Wenn er die Seele als ein einfaches Wesen definirt, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist, und die Materie als das, was Grenzen setzt (XI, b, 64 f.), so erklärt sich die eine wie die andere von diesen Definitionen nur aus den Voraussetzungen der Monadenlehre (s. o. S. 91. 97 ff.). Diese Andeutungen stehen aber allerdings bei ihm sehr vereinzelt; er rechnete alles rein metaphysische ohne Zweifel doch nur zu den Hypothesen, welche sich nie über eine höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit erheben lassen. Oefter kommt er auf eine andere Frage zu sprechen, welche mit den praktischen Interessen in einer näheren Beziehung steht, auf die Frage über die Unsterblichkeit. Auch hier hält er sich an Leibniz, nur daß er seine Annahmen auf eigenthümliche Art etwas weiter verfolgt. Er verlangt nämlich nicht allein, daß jeder Seele für ihre Vervollkommnung ein unendlicher Spielraum eröffnet sei, und er glaubt, daß sich diese Wahrheit, selbst abgesehen von dem Werth einer künftigen Ausgleichung und Vergeltung, dem Verstande streng erweisen lasse; sondern er nimmt auch an, jede Seele erscheine mehr als nur einmal als Mensch, sie erreiche in jedem neuen Leben eine neue und höhere Stufe der Vollkommenheit, und dieß wiederhole sich, so lange sie auf diesem Wege neue Kenntnisse und Fertigkeiten zu erlangen im Stande sei. Ja er ist geneigt, die gleiche Vorstellung auch über das menschliche Dasein hinaus auszudehnen, und unsere Seelen verschiedene Leiber durchwandern zu lassen, welche ihnen theils geringere, theils aber auch bessere Hülfsmittel darbieten, als der gegenwärtige; er meint nämlich, um ihre Vorstellungen in einer bestimmten Ordnung zu erlangen, werden sie erst nur je einen von unsern fünf Sinnen gehabt haben, dann zwei u. s. w., bis sie am Ende neben unsern jetzigen auch noch alle uns unbekannten, aber an sich möglichen Sinne erhalten [1]). Alles dieß schließt sich unmittelbar an die leibnizische Evolutionstheorie (oben S. 106 f.) an, und daß sich Lessing für seine

1) Erz. d. M. § 28. 61 f. 85. 93 ff. W. W. XI, b, 26. 64 f.

Hypothese den Namen der Metempsychose gefallen läßt, den Leibniz abgelehnt hatte, macht in der Sache selbst keinen Unterschied.

Wie aber Lessing in seinen Ansichten über die Bedeutung und Bestimmung des Individuums sich an Leibniz hält, so folgt er ihm auch (wie gleichfalls schon das Christenthum d. V. andeutet) in der Ueberzeugung, daß alle Einzelwesen durch einen unzerreißbaren Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen zu einem vollkommen harmonischen Ganzen verknüpft seien. „Nichts in der Welt", sagt er (XI, b, 162), „ist insuliret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen"; und er bezeichnet diesen Satz als eine große und fruchtbare Wahrheit des leibnizischen Systems; wie denn auch wirklich Leibniz' Begriff des Universums eben hierauf, auf dieser Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde beruht. Ebenso ist er mit Leibniz und Wolff darüber einig, daß auch der menschliche Wille keine Ausnahme von diesem Gesetz mache. „Was verlieren wir," fragt er X, 8, „wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß." Ebenso versichert er auch Jacobi, er begehre keinen freien Willen; er bleibe ein ehrlicher Lutheraner und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Will sei" [1]); was Leibniz freilich so unumwunden auszusprechen Bedenken trägt, was er aber der Sache nach nicht minder bestimmt gesagt hat. Nur um so sicherer muß aber alles so gut sein, als es überhaupt sein kann. Das vollkommenste Wesen kann nur die vollkommenste Welt gedacht und geschaffen haben — dieß haben wir ihn ja schon früher (S. 288) mit Leibniz erklären hören, und von dieser Ueberzeugung ist seine ganze Weltansicht, wie sie sich besonders in seiner Auffassung der Menschengeschichte ausspricht, getragen. Er weist wohl bei Gelegenheit darauf hin, daß man „unsere elende Art nach Absichten zu handeln", der Gottheit nicht ohne weiteres beilegen

1) Jacobi's Werke IV, a, 61. 70 f.

dürfe [1]); aber daß die Gottheit die höchsten Zwecke in der Welt so vollkommen, als möglich, verwirkliche, hat er nie bezweifelt. Der Weltschöpfer ist ihm das höchste künstlerische Genie; was geschieht, hat seinen guten Grund in dem ewigen unendlichen Zusammenhang der Dinge; in diesem ist Weisheit und Güte, was uns für sich allein blindes Geschick und Grausamkeit scheint; in dem allgemeinen Plane der Dinge löst sich alles zum Besten auf [2]). Auf welche Art dieß geschehe, wie der Zusammenhang aller Dinge hergestellt werde, untersucht er nicht; das leibnizische System der prästabilirten Harmonie wird von ihm wohl historisch erläutert (XI, a, 135), aber er selbst hat sich nirgends zu ihm bekannt. Dagegen erklärt er sich bei der Frage, welche Leibniz nicht zu entscheiden gewagt hatte (vgl. S. 134), ob die Vollkommenheit der Welt eine fortschreitende oder eine sich gleichbleibende sei, für die letztere Annahme (IX, 159 ff.). Die Gesammtsumme der Vollkommenheit ist doch größer, wenn die Welt von Anfang an so vollkommen war, wie eine Welt überhaupt sein kann, als wenn sie diesem Ziele nur zustrebt, ohne es je zu erreichen; jenes ist daher „das wählbarere für die ewige Weisheit." Diese Vollkommenheit auch im besondern in einer vollständigen Theodicee nachzuweisen, hat Lessing nicht versucht; aber von welchem Standpunkt er für jenen Nachweis ausgegangen sein würde, läßt sich aus derselben Abhandlung abnehmen, auf die wir uns so eben bezogen haben, der Abhandlung über „Leibniz von den ewigen Strafen." Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird hier darauf zurückgeführt, daß die moralischen Folgen der Sünde, wie die Folgen alles Geschehens, nach dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen sich in alle Ewigkeit forterstrecken; es wird aber zugleich zugegeben, daß Himmel und Hölle nicht zwei gänzlich getrennte Zustände seien; da vielmehr der beste Mensch noch viel Böses habe und der schlimmste nicht ohne alles Gute sei, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder müsse seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Der Gegensatz von Himmel und Hölle wird also aus einem realen in einen idealen verwandelt: Himmel und Hölle bezeichnen nicht zwei vollständige, räumlich und zeitlich ge-

1) Bei Jacobi a. a. O. S. 62.
2) Hamb. Dramaturgie. St. 34. 79.

trennte Zustände, sondern nur zwei Seiten, welche sich in dem moralischen Zustand jedes Menschen unterscheiden lassen; das Gute, was jeder an sich hat, ist sein Himmel, das Böse, was er an sich hat, ist seine Hölle. Mit dieser Einsicht würde Lessing auch die Aufgabe der Theodicee gerade bei der Frage, welche Leibniz die größte Schwierigkeit machen mußte, bei der Frage nach dem moralischen Uebel, befriedigender gelöst haben, als es jenem selbst möglich war. Wenn der Unterschied der Seligen und der Verdammten aus einem absoluten zu einem relativen gemacht wird, wenn Himmel und Hölle, wie dieß Lessing ausdrücklich verlangt, durch unendlich viele Zwischenstufen verbunden sind, so führt die Frage, wie sich das Böse mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vertrage, auf die zurück: wie sich die Ungleichheit der moralischen Vollkommenheit damit vertrage; und auf diese Frage kann einem solchen, der sich in Leibniz' Weltanschauung eingelebt hat, die Antwort nicht schwer fallen. (Vgl. S. 140 ff.) Es ist dieß allerdings ein Hinausgehen über Leibniz, und Lessing ist nicht in seinem Rechte, weder wenn er den neutestamentlichen Schriften, noch wenn er Leibniz seine Deutung der ewigen Strafen als ihre eigentliche Meinung beilegt; aber es ist ein Hinausgehen, welches sich gegen den Buchstaben der leibnizischen Schriften auf den Geist des Systems berufen kann, welches durch seine eigenen Grundsätze gefordert ist.

Weiter entfernt sich Lessing von Leibniz durch jene pantheistischen Ideen, deren Spuren uns schon in seiner früher (S. 288 f.) besprochenen Jugendschrift begegnet sind. Wir besitzen von ihm eine kleine Abhandlung „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott", worin er auseinandersetzt, daß er sich davon keinen Begriff machen könne. Denn der Begriff, welchen Gott von einem Ding habe, müsse alle Bestimmungen dieses Dinges, und somit auch alle die Bestimmungen enthalten, in denen die Wirklichkeit desselben bestehe; wenn aber dieses, so sei nichts in dem Ding, was nicht in dem göttlichen Begriff desselben enthalten wäre, es habe mithin keine Wirklichkeit, welche von diesem Begriff verschieden wäre. Der Unterschied der Dinge von Gott werde aber damit nicht aufgehoben, ihr zufälliges Sein sei immer von einer anderen Art, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes. In dem gleichen Sinn äußert sich auch die „Erziehung des Menschengeschlechts" (§ 73. 75. X, 321 f.). Denn zunächst zwar sagt hier Lessing, indem er seine frühere Deutung der Dreieinigkeit wieder aufnimmt: Gott müsse die vollständigste Vor-

stellung von sich selbst haben, d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befinde, was in ihm selbst sei, die mithin auch an seiner nothwendigen Wirklichkeit theilnehme, und dieses Bild Gottes sei das, was populär als der Sohn Gottes bezeichnet werde. Im weiteren wird aber dieser Sohn Gottes als der „selbständige Umfang aller seiner Vollkommenheiten" definirt, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwinde; und diese Definition paßt weit eher auf die Welt, als auf die zweite Person der Trinität; denn nur die Welt ist das vollkommene Ganze, in dem die Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet. Hier haben wir daher nicht mehr, wie im „Christenthum der Vernunft," eine doppelte Darstellung der göttlichen Vollkommenheit, eine einheitliche im Sohn und eine zertheilte in der Welt, sondern die Welt selbst ist jenes Bild Gottes, welches entsteht, indem sich Gott seine Vollkommenheiten vorstellt, und weil sie nur durch dieses Vorstellen existirt, haben die Dinge keine Wirklichkeit außer Gott. Es ist dieß, wie bemerkt (S. 289), immer noch etwas anderes, als die Lehre Spinoza's, daß Gott nur die Substanz der Welt sei, aber es ist auch etwas anderes, als die leibnizische Behauptung, daß Gott die Monaden als für sich seiende, von ihm selbst substantiell verschiedene Wesen geschaffen habe.

Blieb aber Lessing hiebei stehen, oder gieng seine Uebereinstimmung mit Spinoza noch weiter, als seine eigenen Schriften uns verrathen? Jacobi hat bekanntlich unmittelbar nach Lessing's Tode die Behauptung aufgestellt, der Verstorbene sei in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist gewesen [1]). Den Beweis dafür sollten einige Gespräche liefern, welche er im Juli 1780 mit Lessing geführt hatte. Aber wenn wir auch die Treue seines Berichts (a. a. O. 51 ff.) nicht in Anspruch nehmen, und die unabsichtlichen Veränderungen, welche sich bei der Wiedergabe fremder Aeußerungen so leicht einschleichen, außer Rechnung lassen wollen, beweist er doch lange nicht, was er beweisen soll. Denn für's erste darf man bei Lessing — wie schon Mendelssohn richtig erinnert hat — selbst wenn es sich um gedruckte, noch viel mehr aber, wenn es sich um leicht hingeworfene mündliche Aeußerungen handelt, nie blos fragen, was er gesagt hat, sondern auch, in welchem Sinn er es gesagt hat; und gerade die auffallendsten von den Aussprüchen, auf

1) Vgl. S. 282. Das nähere geben die Briefe über die Lehre des Spinoza in Jacobi's Werken IV, a.

die Jacobi sich beruft, verlieren dadurch ihre Beweiskraft. Lessing sagt: wenn er sich nach jemand nennen sollte, wüßte er keinen andern, als Spinoza. Aber hat er sich denn nach irgend einem Vorgänger nennen wollen? Er schraubt den übereifrigen Gegner Spinoza's mit der Aufforderung, sein Freund zu werden, es gebe ja doch keine andere Philosophie, als die seinige. Aber er will dieselbe Philosophie auch bei Leibniz, selbst bei Hemsterhuis finden, und er giebt schon dadurch hinreichend zu verstehen, daß das, was er hier Spinozismus nennt, etwas allgemeineres ist, als das System der spinozischen Ethik, daß er jede Ansicht darunter begreift, welche den einheitlichen Zusammenhang der Welt und die Gegenwart Gottes in der Welt festhält. Er erwiedert auf Jacobi's Bekenntniß, „Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt": „O desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen." Aber es gehörte ohne Zweifel die Eigenliebe eines Jacobi dazu, um aus dieser Antwort die Ironie über das Pathos nicht herauszuhören, mit dem er seinen Katechismusspruch vorgetragen hatte. Aus diesen und ähnlichen Aeußerungen kann man nicht mehr schließen, als daß Lessing in dem Manne, „von dem die Leute immer redeten, wie von einem todten Hunde", einen Philosophen von seltener Größe bewunderte, in seinem System eine bleibende Wahrheit ausgesprochen fand; in welchem Grad aber er selbst mit diesem System übereinstimmte, läßt sich aus ihnen nicht abnehmen.

Lessing geht aber allerdings weiter. Er bekennt sich zu dem ἓν καὶ πᾶν (der Einheit alles Seins). Er erklärt, die orthodoxen Begriffe von der Gottheit seien nicht mehr für ihn, er könne sie nicht genießen. Er bezweifelt die „persönliche extramundane Gottheit." Er konnte sich, wie Jacobi sagt, mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, das im unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit sei, nicht vertragen: „er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabei wurde." Er bezeichnet es als ein menschliches Vorurtheil, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen: Ausdehnung, Bewegung, Gedanke seien offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft sei. Aber doch enthalten alle diese Aussagen in der Hauptsache nichts, was nicht auch durch Lessing's Schriften bestätigt würde. Sie alle führen sich schließlich darauf zurück, daß wir uns Gott nicht als außerweltliches

Wesen, und daß wir ihn uns nicht als eine der menschlichen ähnliche Persönlichkeit vorstellen sollen. Von diesen zwei Bestimmungen steht aber die erste für Lessing auch nach dem obenbemerkten außer Zweifel: wir haben ja gesehen, daß er der Welt ein eigenes, von dem göttlichen getrenntes Sein abspricht. Auch für die zweite kann man sich aber nicht blos auf Jacobi berufen. Lessing selbst sagt in der Erziehung d. M. (§ 73): Gott könne unmöglich in dem Verstande Eins sein, in welchem endliche Dinge Eins sind, seine Einheit müsse eine transcendentale (die uns bekannten Analogieen übersteigende) sein, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließe; wie sie dieß allerdings sein muß, wenn die ganze Welt in dem göttlichen Vorstellen enthalten ist und an ihm seine Wirklichkeit hat. Aber als ein vorstellendes Wesen, nicht als eine unpersönliche Kraft, wird die Gottheit hier doch dargestellt; und ebenso sagt Lessing über sie zu Jacobi (a. a. O. S. 61), was von einem unpersönlichen Wesen nun und nimmermehr gesagt werden konnte: sie müsse unendlich vortrefflicher sein, als jede ihrer Wirkungen, und so könne es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteige, sondern völlig außer dem Begriff liege. Daß er dieses außer dem Begriff liegende zu begreifen, das Zusammensein der verschiedenen Bestimmungen, welche sich ihm über die Gottheit ergeben hatten, zu erklären vermöge, konnte Lessing natürlich nicht glauben; und so geschah es auch gewiß mit allem Vorbehalt, wenn er nach Jacobi die Gottheit, um sich von ihrer Persönlichkeit eine Vorstellung zu machen, als die Seele des All dachte, die, wie er annahm, sich von Zeit zu Zeit in sich zurückziehe und wieder ausdehne. Für seine eigentliche Meinung wird nur dieß gelten können, daß Gott nicht außer der Welt sei, sondern die Welt an seinem Denken ihre Wirklichkeit habe; daß er selbstbewußte Intelligenz, geistige Persönlichkeit sei; daß aber diese Persönlichkeit über jede Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins und über alle von ihm abstrahirten Begriffe schlechthin hinausliege. So unverkennbar sich aber Lessing durch diese Vorstellungsweise Spinoza annähert, so ist doch immer noch zwischen seiner Gottesidee und der Spinoza's ein großer und tiefgreifender Unterschied. Erwägt man vollends, wie sehr jener Individualismus, den wir als einen Grundzug in Lessing's Denkweise kennen gelernt haben, dem innersten Geiste des Spinozismus widerstrebt, wie wenig ein Spinoza die unendliche Fortdauer und Vervollkommnungsfähigkeit des Einzelnen hätte zugeben können, wie entschieden er bei jeder

Gelegenheit jener Teleologie widerspricht, von der Lessing's Welt- und Geschichtsanschauung beherrscht wird, und wie er durch sein ganzes System genöthigt ist, ihr zu widersprechen, so wird man sich leicht überzeugen, um wieviel Lessing denn doch Leibniz näher steht, als Spinoza. Daß dieß aber in der letzten Zeit seines Lebens anders geworden sei, ist zwar an und für sich schon bei einem Manne, wie Lessing, ganz unglaublich; es widerstreitet aber auch dem Augenschein: es findet ja zwischen den Aeußerungen gegen Jacobi und Lessing's Schriften, sobald man die ersteren richtig auffaßt, gar kein sachlicher Gegensatz statt, und es ließe sich ein solcher auch nicht begreifen, da die Gespräche mit Jacobi genau in die gleiche Zeit fallen, wie die Herausgabe der Erziehung des Menschengeschlechts.

Man möchte nun vielleicht erwarten, daß Lessing seine philosophischen Ansichten vor allem auf dem Gebiete verwerthet haben werde, welches in seiner vielseitigen Thätigkeit vielleicht die hervorragendste Stelle einnimmt, dem der Kunsttheorie und der ästhetischen Kritik. Aber für eine unmittelbare Anwendung seiner Philosophie auf seine Aesthetik ist sowohl die eine als die andere zu unsystematisch. Jener fehlt es namentlich an den psychologischen Untersuchungen, welche der Aesthetik zur Grundlage dienen könnten; diese nimmt bei Lessing nicht die Gestalt einer allgemeinen Theorie an, sondern einzelne, die Aufgabe und die Behandlung einer bestimmten Kunstgattung betreffende Fragen geben ihm Veranlassung, jene Sätze auszusprechen, welche ihn zu einem Gesetzgeber auf dem Gebiete der Kunst gemacht haben. Seine metaphysischen und seine ästhetischen Ansichten liegen allerdings, wie sich dieß von selbst versteht, nicht zusammenhangslos neben einander; aber ihr Zusammenhang liegt weniger in den einzelnen Bestimmungen, welche er von der Philosophie entlehnt und auf die Kunst übertragen hat, als in der ganzen Art, wie er seinen Gegenstand behandelt. Das wichtigste, was er als Aesthetiker von der Philosophie gelernt hat, besteht in denselben Stücken, welche Euripides, wie Lessing glaubt (Dramat. 49 St.), von Sokrates lernte, und welche wir überhaupt von den Philosophen lernen sollen: „auf unsere Empfindung aufmerksam sein; in allem die ebensten und kürzesten Wege der Natur ausforschen und lieben; jedes Ding nach seiner Absicht beurtheilen." Es ist mit Einem Wort jenes Aufklärungsstreben, in dem er sich zunächst an Leibniz anschließt, welches ihn auch in seiner Kunstkritik geleitet hat. Er will die Kunst über sich selbst aufklären, ihr zu

deutlichen Begriffen über ihre Ziele und ihr Verfahren verhelfen. Die Deutlichkeit unserer Begriffe beruht aber auf der Unterscheidung der Dinge und ihrer Bestandtheile und hält mit der Schärfe dieser Unterscheidung gleichen Schritt. Lessing geht daher vor allem darauf aus, der Vermischung des verschiedenartigen in der Kunst ein Ende zu machen, jeder Kunstgattung ihre Aufgabe genau zu bestimmen, ihr Gebiet gegen alle benachbarten Gebiete scharf abzugrenzen. Er zeigt in der Schrift: „Pope ein Metaphysiker", daß ein Dichter als Dichter kein System machen könne und keines machen wolle: er stellt die Grenze zwischen Poesie und Philosophie fest. Er führt im Laokoon aus, daß der Gegenstand der Malerei Körper seien, der Gegenstand der Poesie Handlungen, daß es jene mit solchem zu thun habe, was im Raume neben einander ist, diese mit solchem, was in der Zeit aufeinanderfolgt, daß jene die Handlungen nur andeutungsweise durch Körper nachahmen könne, diese die Körper nur andeutungsweise durch Handlungen, und er leitet hieraus die Regeln über die Behandlung der beiden Künste ab, welche fast durchaus heute noch gelten: er bestimmt die Grenze zwischen der bildenden Kunst und der Dichtkunst. Er weist in der Dramaturgie (88–95 St.) an der Hand des Aristoteles gegen Diderot nach, daß es die Tragödie so gut, wie die Komödie, auch wenn sie ihre Helden aus der Geschichte entlehnt, doch nicht mit diesen einzelnen Personen, sondern mit allgemeinen Charakteren, und nicht mit den wirklichen Begriffen jener Personen, sondern mit dem zu thun habe, was Männer von ihrem Charakter überhaupt begegnen könne und müsse: er bestimmt die Grenze zwischen Poesie und Geschichte. Er bringt in seinen epochemachenden Erörterungen über die Tragödie darauf, daß das Drama nicht, wie die Fabel oder die moralische Erzählung überhaupt, einen allgemeinen moralischen Satz zur Anschauung bringen, sondern unsere Leidenschaften erregen und reinigen wolle; und daß es die Tragödie hiebei nicht, wie die Komödie oder das Epos, auf Leidenschaften jeder Art, sondern nur auf Mitleid und Furcht abgesehen habe (ebd. 12. 35. 47 St.): er bestimmt die Grenze zwischen der Tragödie und den übrigen Dichtungsarten. Und als einen wahrhaft philosophischen Kopf bewährt er sich hiebei durch die Gründlichkeit, mit der er überall von der äußeren Form auf das Wesen der Sache, auf die eigenthümliche Abzweckung jeder Kunstgattung, auf die ihr zu Gebote stehenden Darstellungsmittel und die durch beides bedingte Behandlung ihrer Gegenstände zurückgeht. In derselben tief-

dringenden Weise behandelt er die Frage über die drei aristotelischen Einheiten (Dramat. 44—46 St.). Als das wesentliche, aus der Natur des Drama's folgende, hält er nur die Einheit der Handlung fest, die des Orts und der Zeit dagegen erklärt er für etwas durch die eigenthümlichen Verhältnisse des griechischen Drama's bedingtes, und zur Einheit der Zeit verlangt er (gegen Voltaire), daß die dargestellten Begebenheiten nicht blos nach physischer, sondern auch nach moralischer Möglichkeit an Einem Tage geschehen konnten. Lessing geht bei diesen Untersuchungen allerdings nicht von einem bestimmten System aus; aber daß seine philosophischen Studien wesentlich dazu beitrugen, seinen Blick für dieselben zu schärfen, läßt sich nicht bezweifeln. Noch deutlicher tritt der Einfluß seiner philosophischen Denkart an einigen anderen Punkten hervor. Wenn er geradezu sagt: alle Gattungen der Poesie sollen uns bessern, und was jede am vollkommensten bessern könne, das sei ihre eigentliche Bestimmung, und wenn er in dieser Voraussetzung auch die Reinigung des Mitleids und der Furcht, in welcher nach Aristoteles die eigenthümliche Wirkung der Tragödie besteht, irriger Weise von „der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" erklärt (Dramat. St. 77. 78), so entspricht dieß ganz dem einseitig moralischen Standpunkt der Aufklärungsperiode. Wenn er das bürgerliche Trauerspiel mit der Bemerkung (ebd. 14 St.) in Schutz nimmt: die Namen von Fürsten und Helden tragen zur Rührung nichts bei, wir haben Mitleiden mit ihnen als Menschen, nicht als mit Königen, so werden wir darin die Denkweise einer Zeit erkennen, welche den Menschen nicht nach seiner äußeren Stellung, sondern nur nach seinem inneren Werthe beurtheilt wissen will; ebenso aber auch in dem weiteren Beisatz: ein Staat sei ein viel zu abstrakter Gegenstand für unsere Empfindungen, jenen individualistischen Kosmopolitismus, den wir bei Lessing, wie bei der Mehrzahl seiner deutschen Zeitgenossen, getroffen haben. Besonders fruchtbar zeigt sich aber die leibnizische Philosophie für Lessing's Ansicht von der Kunst in einer Betrachtung, auf die er öfters zurückkommt. Der Dichter, sagt er (Dramat. 34. 70. 79), dürfe uns Gestalten vorführen, die einer anderen als unserer Welt angehören, er dürfe aber auch andererseits nicht alles, was wirklich geschehen ist, nachahmen. Denn in der Wirklichkeit habe freilich alles seinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zusammenhang aller Dinge. Allein diesen Zusammenhang können wir nicht übersehen; was in ihm Weisheit und

Güte sei, das könne uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnehme, als blindes Geschick und Grausamkeit erscheinen. Es sei daher die Aufgabe der Kunst, aus diesen wenigen Gliedern ein Ganzes zu machen, das sich völlig runde, und für keine Schwierigkeit die Lösung außerhalb seines Planes zu suchen nöthige; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers solle ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein, solle uns an den Gedanken gewöhnen: wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen. Es ist dieß der Sache nach das gleiche, wie wenn unsere heutige Aesthetik verlangt, daß die Kunst uns im Endlichen das Unendliche, in der Erscheinung die Idee zur Anschauung bringe. Aber diese ideale Ansicht von der Aufgabe der Kunst knüpft sich hier durchaus an die leibnizische Lehre von der allgemeinen Harmonie und der Vollkommenheit des göttlichen Weltplans: der Dichter soll uns, wie Lessing will, im Theile die harmonische Vollkommenheit des Ganzen erkennbar machen.

Noch unmittelbarer und durchgreifender sehen wir Lessing's Ansicht über die Religion von seinen philosophischen Ueberzeugungen beherrscht [1]). Er hatte sich selbst ursprünglich dem Studium der Theologie gewidmet, und wenn er es auch als Fachstudium schon frühe aufgab, hatten ihn doch die theologischen Fragen fortwährend beschäftigt. Er las die Schriften der Freidenker und der Apologeten, er studirte in Breslau neben Spinoza auch die Kirchenväter, und er nahm diese Studien später in Wolfenbüttel wieder auf. Die Angriffe, denen er sich wegen der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente (s. o. S. 246) ausgesetzt sah, riefen dann nicht blos jene glänzenden Vertheidigungs- und Streitschriften hervor, in denen er seine Gegner zurückschlug, einzelne derselben, wie den berufenen Hauptpastor Götze, förmlich zermalmte, sondern sie wurden für ihn auch der Anlaß, seine Ansicht von der Religion und dem Christenthum genauer auseinanderzusetzen und zu begründen. Lessing's schriftstellerische Thätigkeit war in den letzten sechs Jahren seines Lebens diesen Verhandlungen fast ausschließlich gewidmet: aus ihnen ist das vollendetste und eigenartigste Erzeugniß seiner Muse,

---

1) M. vgl. zum folgenden meine Abhandlung: Lessing als Theolog, in Sybel's Histor. Zeitschr. XXIII, 343 ff. Ich nehme den wesentlichen Inhalt und zum Theil auch die Worte dieser Abhandlung in die gegenwärtige Darstellung auf, indem ich mich im übrigen auf die dort gegebenen näheren Nachweisungen beziehe.

der Nathan, so wie er jetzt vorliegt, hervorgegangen; in den Ueberzeugungen, welche sich ihm zwar in der Hauptsache schon längst gebildet hatten, welche er aber doch jetzt erst in voller Reife darlegte, findet seine ganze Weltanschauung nach mehr als Einer Seite hin ihren Abschluß.

Den Mittelpunkt aller dieser Erörterungen bildet bei Lessing die Unterscheidung zwischen der Religion als solcher und der Form, in welcher der religiöse Gehalt in einer bestimmten Zeit niedergelegt und fortgepflanzt wurde. Ihrem wahren Wesen nach fällt die Religion ihm zufolge mit der Sittlichkeit zusammen. In diesem Sinn hatte er schon in den „Gedanken über die Herrnhuter" dem beschauenden Christenthum das ausübende als dasjenige entgegengestellt, worauf es allein ankomme, und aus diesem Gesichtspunkt hatte er Zinzendorf und seine Gemeinde in Schutz genommen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn aber auch noch in den Schriften aus seinen letzten Jahren. Im „Testament Johannis" führt er aus, daß es mit dem Christenthum viel besser ausgesehen habe, so lange man für die Hauptsache darin noch das Gebot der Liebe hielt, als jetzt, wo man die Dogmatik dafür halte. Anderswo (XI, b, 242) unterscheidet er zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion. Jene ist die Religion, die Christus selbst als Mensch übte, die Religion der Frömmigkeit und der Menschenliebe; diese die Religion, welche Christus als übermenschliches Wesen verehrt. Jene ist vollkommen klar und für alle Menschen; diese ist so ungewiß und zweideutig, daß keine zwei Menschen darüber einig sind. In ihrem höchsten Glanze tritt aber diese Gesinnung aus dem Nathan, diesem poetischen Glaubensbekenntniß Lessing's, hervor. Wie hier der Dichter Bekenner verschiedener Religionen, die sich anfangs mit dem ihnen anerzogenen Vorurtheil gegenüberstanden, sich am Ende als Mitglieder Einer Familie erkennen läßt, so liegt der leitende Gedanke des ganzen Stücks in dem Satze, daß die durch ihr Bekenntniß getrennten in dem Gefühl ihrer Verwandtschaft als Menschen sich zusammenfinden; daß jeder Einzelne auf unsere Achtung, jede besondere Religion auf unsere Anerkennung nur in dem Maß Anspruch habe, in welchem sich der Glaube durch jenes rein menschliche Gefühl und durch das ihm entsprechende Verhalten, durch Ergebenheit in Gott und unbestochene, aufopfernde Menschenliebe bewährt. Der Nathan ist die dichterische Verherrlichung einer Denkweise, welche das gemeinsam menschliche für wichtiger hält, als das positive, die Sittlichkeit für wichtiger, als das Dogma, welche

den Menschen nicht nach dem beurtheilt, was er glaubt, sondern nach dem, was er ist und was er thut. Die eigentliche Bedeutung der Religion, der bleibende Gehalt ihrer mannigfaltigen und wechselnden Formen, liegt nach Lessing ganz und gar in ihrer praktischen Wirkung, in der Liebe zur Gottheit und zu den Mitmenschen, die sie hervorbringt. Der vollständige Inbegriff der natürlichen Religion, zu der jeder Mensch verbunden ist, besteht, wie er sagt (XI, b, 247), darin, daß man einen Gott erkennt, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen sucht, und auf diese Begriffe bei allen Gedanken und Handlungen Rücksicht nimmt.

Diese natürliche Religion würde nun an sich bei einem jeden die Gestalt annehmen, welche dem Maß seiner Geisteskräfte entspräche; es wäre also eine allgemeine Religion in den verschiedensten individuellen Modifikationen. Wenn wir statt dessen eine Anzahl besonderer Religionen in der Welt finden, so erklärt dieß Lessing aus dem Bedürfniß des menschlichen Gemeinlebens: um den Nachtheilen vorzubeugen, welche die Verschiedenheit der Religionen in dem Stande der bürgerlichen Vereinigung hervorbringen konnte, mußte man sich über gewisse Dinge und Begriffe verständigen, und diesen conventionellen Dingen und Begriffen die gleiche Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, wie den natürlich erkannten Religionswahrheiten; man mußte aus der Naturreligion eine positive Religion bauen, wie man aus dem Naturrecht ein positives Recht gebaut hatte, und diese positive Religion mußte sich den Bedürfnissen und Sitten jedes Volks anbequemen (XI, b, 244. X, 262). Die positive Religion erhält nun ihre Sanktion durch den Offenbarungsglauben. In der näheren Erklärung dieses Glaubens bleibt sich aber Lessing nicht gleich. Einerseits sagt er, Wahrheiten, die jetzt dem gemeinsten Mann einleuchten, müssen einmal sehr unbegreiflich und daher unmittelbare Eingebung der Gottheit geschienen haben (X, 30 vgl. 321); er leitet also den Glauben an den übernatürlichen Ursprung gewisser Lehren, im Geist unserer heutigen Religionsphilosophie, daraus ab, daß man sich ihres natürlichen Ursprungs aus der Vernunft nicht bewußt war. Andererseits stellt er aber die Sache auch wieder so dar, als ob die Stifter der positiven Religionen das neue, was sie zu der natürlichen Religion hinzufügten, mit bewußter Absicht für eine göttliche Offenbarung ausgegeben hätten, um ihm durch dieses Vorgeben Anerkennung zu verschaffen (XI, b, 247 u. a. St.); und er scheint sich sogar zu dieser Annahme überwiegend hinzuneigen, wie sie ja auch bei

der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ganz allgemein war; mochte man nun jenes Vorgeben der Religionsstifter mit den französischen und einzelnen englischen Freidenkern aus der eigennützigen Schlauheit der Pfaffen und Despoten, oder mochte man es mit den deutschen Aufklärern und der Mehrzahl der Engländer aus den wohlwollenden Absichten von Männern herleiten, welche sich ihrer höheren Auktorität zur Begründung der Sittlichkeit und der bürgerlichen Ordnung bedienten.

Wie dem aber sein mag: das wesentliche und allein werthvolle in den positiven Religionen kann immer nur das sein, was sie aus der Natür- und Vernunftreligion in sich aufgenommen haben. Alles andere sind Zuthaten, durch welche die Vernunftreligion immer nur verlieren, nie gewinnen kann; Zuthaten, welche nur in der Unvollkommenheit der Menschen, in der Schwäche ihrer Erkenntiß, in den Bedürfnissen des bürgerlichen Lebens ihren Grund haben. Nun war allerdings, diese Unvollkommenheit einmal vorausgesetzt, jenes positive nothwendig, und es war für jedes Volk das seinem Bedürfniß entsprechende nothwendig; und insofern kann Lessing a. a. O. sagen: alle positiven und geoffenbarten Religionen seien gleich wahr. Ebenso aber auch umgekehrt: alle seien gleich falsch; weil nämlich in allen das wesentliche durch das conventionelle geschwächt und verdrängt werde. Das positive in der Religion erscheint ihm, wie der ganzen Aufklärung, als ein nothwendiges Uebel; wer es entbehren kann, steht höher, als wer seiner bedarf, und wo es nicht zu entbehren ist, da soll es wenigstens möglichst unschädlich gemacht werden: „Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“ Nichts anderes spricht auch der Nathan aus, in der bekannten Erzählung von den drei Ringen. Denn den streitenden Brüdern wird hier gesagt, daß keiner von ihnen den ächten Ring habe, so lange sie sich selbst am meisten lieben; oder es wird, ohne Bild, den streitenden Religionen gesagt, daß keine von ihnen die wahre Religion sei, so lange sie auf ihre Besonderheit, auf das positive in ihr, den Hauptnachdruck legt, sondern jede nur in dem Maße, wie sie in Gottergebenheit und Menschenliebe das gemeinsame Wesen aller Religion pflegt. Wir sehen deßhalb auch die Einsicht und die sittliche Höhe der handelnden Personen in demselben Grade zunehmen, in dem sie sich von dem positiven ihrer Religion zu jenem gemeinsamen erheben, und in der

Hauptperson seines Stücks führt uns der Dichter einen Mann vor, der zwar aus Anhänglichkeit gegen Volk und Familie an seiner väterlichen Religion festhält, der sich aber von allen Vorurtheilen und hemmenden Einflüssen derselben vollkommen frei gemacht hat. Gerade von ihm aber hat Lessing (XI, b, 163) selbst bezeugt, Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion sei von jeher die seinige gewesen; und wenn sein ganzes Stück, wie er sagt, lehren soll, daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke Leute gegeben habe, die sich über alle positive Religion hinwegsetzten, und doch gute Leute waren, so hat er das Musterbild eines solchen Mannes in Nathan mit einer Liebe geschildert, die uns zeigt, daß er in ihm sein eigenstes Ideal darstellt, daß er ihm das beste, was er hat und weiß, in den Mund gelegt hat.

Mit diesen Grundsätzen konnte sich nun Lessing selbstverständlich in den theologischen Bewegungen und Streitigkeiten seiner Zeit nur auf die Seite des entschiedenen Fortschritts, der unumwundenen und rücksichtslosen Kritik stellen. Daher die Freude, mit der er das Werk eines Reimarus begrüßte, der Eifer, mit dem er es bekannt machte und vertheidigte. Findet er auch an manchen von seinen Behauptungen etwas zu mildern oder zu berichtigen, urtheilt er auch über die biblischen Männer und Schriftsteller weniger schroff und einseitig als jener: in der Hauptsache ist er mit seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit der Erzählungen, die Haltbarkeit der Lehren und den moralischen Charakter der Handlungen, an denen Reimarus Anstoß genommen hatte, einverstanden, und da und dort verstärkt er noch seine Einwürfe. Er selbst nennt in einem Briefe an Mendelssohn das orthodoxe System „das abscheulichste Gebäude von Unsinn." Aber trotzdem kann Lessing die Art, wie dieses System von den Aufgeklärten behandelt zu werden pflegte, nicht unbedingt gutheißen. Die Sicherheit, mit der die Aufklärung darüber absprach, forderte seine Kritik heraus; die historische Gerechtigkeit schien ihm zu verlangen, daß man seinen Motiven genauer nachforsche, daß man in dieser, wie in jeder geschichtlich bedeutenden Erscheinung das wahre und berechtigte aufsuche; und wenn er auch die überlieferten Glaubenssätze mit seinen eigenen Begriffen nicht mehr zu vereinigen wußte, war er doch überzeugt, daß irgend etwas in ihnen liegen müsse, was ihnen für ihre Zeit ihren Werth gab, irgend eine Wahrheit, welche, „obschon mehr dunkel empfunden, als klar erkannt" (IX, 170), darauf bringen konnte. In dieser Ueberzeugung haben wir

ihn bereits Dogmen in Schutz nehmen hören, an welchen die gleichzeitige Aufklärung den äußersten Anstoß nahm, wie die Lehren von der Dreieinigkeit und den ewigen Strafen; die er aber freilich beide umdeuten mußte, um sie mit seiner eigenen Ansicht in Einklang zu bringen [1]). Aehnlich nimmt er sich in der Erziehung des Menschengeschlechts (§ 74 f.) auch der Lehren von der Erbsünde und der stellvertretenden Genugthuung an. Jene soll besagen, daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit nicht so Herr seiner Handlungen sei, um moralischen Gesetzen folgen zu können; diese, daß Gott trotzdem dem Menschen in Rücksicht auf seinen Sohn (d. h. auf die Vollkommenheit des Weltganzen; vgl. S. 297 f.) lieber moralische Gesetze geben und seine Uebertretungen verzeihen, als ihm jene Gesetze versagen wollte. Aber Lessing's eigene Stellung zum kirchlichen Dogma wird durch die Anerkennung, die er ihm vom geschichtlichen Standpunkt aus zollt, nicht verändert. Er giebt zu, daß es in einer bestimmten Zeit seinen Werth hatte, daß auch eine bleibende Wahrheit in ihm einen, allerdings unvollkommenen Ausdruck gefunden habe. Aber er ist deßhalb nicht blind gegen den Abstand zwischen seiner eigenen Denkweise und derjenigen, aus der die kirchlichen Dogmen hervorgiengen. Er für seine Person kann dieselben entbehren, und so, wie sie sind, kann er sie sich nicht aneignen. Seine Anerkennung des orthodoxen Systems, als einer geschichtlichen Erscheinung, darf nicht mit einem Bekenntniß zu diesem System verwechselt, die eigene philosophische Ueberzeugung mit dem, was zur historischen Erkenntniß fremder Ueberzeugungen gehört, nicht vermischt werden.

Eben dieser Vermischung machten sich aber, mit Ausnahme von Reimarus, fast alle die schuldig, welche seit Wolff die Philosophie auf die Theologie angewandt hatten. Sie ließen weder den kirchlichen Lehrbestimmungen noch den philosophischen Ergebnissen ihr Recht widerfahren: jene wurden so lange umgeändert und gedeutet, bis sie sich mit der Philosophie des Theologen, diese wurden so lange abgeschwächt und beschränkt, bis sie sich mit der Dogmatik des Philosophen vertrugen. Selbst die orthodoxesten unter den Theologen seiner Zeit machten hievon, wie Lessing glaubte, keine Ausnahme. Ihm nun war eine solche Vermengung des ungleichartigen seiner innersten Natur nach zuwider. Sie widersprach von Hause aus der Klarheit und Entschiedenheit seines Wesens, der Schärfe und Sauberkeit seines Denkens, die ihn überall

1) Vgl. S. 288. 296 f.

auf Unterscheidung, auf genaue Begrenzung und Reinhaltung der verschiedenen Gebiete dringen hieß. Er fand diese „schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie so eckel, so widerstehend, so aufstoßend“ (X, 28). Er „verachtete“ (XII, 469) die Orthodoxen, aber er verachtete „die neumodischen Geistlichen noch mehr, die Theologen (sagt er) viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug sind.“ Er wollte die natürliche Religion für sich haben und die positive für sich, jede in ihrer Reinheit; von dem „vernünftigen Christenthum“ dagegen, welches beides zugleich sein wollte, urtheilt er, es sei nur schade, daß man so eigentlich nicht wisse, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christenthum sitze (IX, 409). Und nicht blos ungenießbarer erschien ihm diese neumodische Theologie im Vergleich mit der altorthodoxen, sondern auch gefährlicher. Die Orthodoxen, sagt er, waren leicht zu widerlegen. „Sie brachten alles gegen sich auf, was Vernunft haben wollte und hatte.“ Einen weit schlimmeren Stand hat man denen gegenüber, „welche die Vernunft erheben und einschläfern, indem sie die Widersacher der Offenbarung als Widersacher des gesunden Menschenverstandes verschreien. Sie bestechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat, und unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, machen sie uns zu höchst unvernünftigen Philosophen.“ (X, 18. XII, 485). Lessing seinerseits will gerade den umgekehrten Weg einschlagen. Statt die Philosophie und die positive Theologie zu vermengen, will er sie möglichst streng auseinanderhalten; statt diese durch jene zu mildern und zu verbessern, will er sie in ihrer Eigenthümlichkeit so lange bewahrt wissen, bis alle Welt ihrer überdrüssig geworden ist, und eine wirklich vernunftmäßige Glaubensform an ihre Stelle treten kann. Er will, wie er sagt (X, 294), die Lichter fortbrennen lassen, bis die Sonne aufgeht; oder wie er seinem Bruder derb genug schreibt (XII, 485): er will das unreine Wasser der alten Orthodoxie nicht weggießen, um das Kind dafür in der Mistjauche der neuen zu baden. Auf eine Reform der Theologie hat auch er es abgesehen; aber auf eine viel durchgreifendere, als die Aufklärer gewöhnlichen Schlages; und so lange diese durchgreifende Umgestaltung der theologischen Begriffe noch nicht möglich ist, will er lieber das alte System unverändert stehen lassen, als es durch ein solches ersetzen, das von seinen wesentlichen Mängeln keinen verbessert, wohl aber den weiteren, und in Lessing's Augen unverzeihlichen, der Halbheit und Inconsequenz hinzufügt.

Statt dieser falschen Vermittlung zwischen der Philosophie und der Religion sucht Lessing eine solche, die jeder von beiden ihr Recht läßt. Die Religion soll weder mit wissenschaftlichen Sätzen vermischt, noch zur Beschränkung des wissenschaftlichen Denkens gemißbraucht, sondern auf dasjenige Gebiet zurückgeführt werden, auf dem sie in keine Collision mit der Philosophie kommen wird. Wir sollen vom Außenwerk der Religion auf ihr inneres Wesen, vom Theoretischen auf's Praktische, von der Dogmatik auf die Moral zurückgehen. Nicht blos die kirchliche Theologie, sondern auch die biblischen Schriften sollen und können der Kritik rückhaltslos preisgegeben werden: „der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion." Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten; es hat sich ursprünglich nicht durch Schriften, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet und es hat Jahrhunderte lang seine dogmatische Norm nicht in der Schrift, sondern in dem mündlich fortgepflanzten Glaubensbekenntniß gefunden. Die Schrift ist ja aber auch, wie Lessing seinem Fragmentisten unbedingt zugiebt, gar nicht so beschaffen, wie sie als die alleinige und unfehlbare Quelle unseres Glaubens beschaffen sein müßte; und selbst wenn sie es wäre, könnte ihr Werth und ihre Geltung doch immer nur nach ihrer inneren Wahrheit beurtheilt werden: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist; alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." Die geschichtlichen Beweise gewähren immer nur Wahrscheinlichkeit, nicht jene absolute Gewißheit, deren der religiöse Glaube bedarf. Die geschichtlichen Zeugnisse beziehen sich nur auf Thatsachen; in der Religion dagegen handelt es sich um unsere theologischen und moralischen Begriffe. Von dieser inneren Wahrheit der Religion soll sich der Theolog durch Beweisführung überzeugen, dem einfachen Christen genügt hiefür die Erfahrung von ihren sittlichen Wirkungen: jenem wird sie durch seine Vernunft verbürgt, diesem durch sein Gefühl; aber weder der eine noch der andere schöpft seinen Glauben aus der Geschichte. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" [1]). In der Vernunftwahrheit allein liegt der wesentliche Inhalt jeder Religion; alle positiven Religionen sind nur die Form, in

1) Die Belege zu dem obigen giebt meine schon erwähnte Abhandlung. S. 368 ff.

der dieser Inhalt gewissen Zeiten und Völkern zum Bewußtsein kommt; ebendeßhalb aber ist er selbst an keine von ihnen schlechthin gebunden, das letzte Ziel der religiösen Entwicklung ist vielmehr dieses, daß man sich jenes Inhalts in seiner Reinheit, und unabhängig von allem positiven, bewußt werde.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Religionsgeschichte in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ betrachtet. Das Thema dieser Abhandlung bildet die Geschichte der göttlichen Offenbarung; oder eigentlich gesprochen: die Geschichte der religiösen Entwicklung, so weit sich diese in der Form des jüdischen und christlichen Offenbarungsglaubens vollzogen hat. Lessing erkennt in dieser Entwicklung einen stufenweisen Fortgang nach einem bestimmten Ziel hin; er führt sie, wie alles, auf die höchste Vernunft als ihre letzte Ursache zurück; und er betrachtet demnach die Offenbarung, oder das, was er Offenbarung nennt, als eine Veranstaltung der Gottheit zur sittlichen und religiösen Ausbildung der Menschen, als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts. Aus dem Begriff der Erziehung wird ihr Gang und Charakter erklärt. So lange der Mensch unmündig ist, bedarf er der Erziehung; so lange es die Menschheit ist, bedarf sie der Offenbarung (d. h. des Offenbarungs*glaubens*). Die Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie giebt ihm dieses nur geschwinder und leichter. So giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, auf was seine Vernunft sich selbst überlassen nicht auch kommen würde; sie giebt ihm dieß nur früher. Das heißt in Lessing's Sinn: die Offenbarung ist nichts anderes, als die erste Gestalt, welche die religiöse Entwicklung der Menschheit annimmt, der Glaube, welcher die Ergebnisse der späteren Einsicht vorwegnimmt. Jede Entwicklung ist aber eine allmähliche. Auch die religiöse Entwicklung kann sich diesem Gesetz nicht entziehen; oder in der Sprache unserer Abhandlung: die Offenbarung muß, wie jede Erziehung, einen bestimmten Stufengang einhalten und sich auf jeder Stufe der Fassungskraft des Zöglings anschließen. Diese stand nun bei dem israelitischen Volk anfangs sehr niedrig: es war ein rohes, verwildertes Volk; seine Religion konnte daher zunächst nur eine unvollkommene sein. Es hatte ursprünglich weder den richtigen Begriff von der Einheit Gottes noch den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Erst nach dem Exil erhielt es von den Persern den strengeren Monotheismus, dem sein Gott nicht blos der mächtigste neben andern, sondern der einzige Gott ist;

noch später von den Griechen in Aegypten den Unsterblichkeitsglauben. Eine zweite, höhere Stufe der religiösen Entwicklung bildet das Christenthum. Als seinen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet Lessing dieses, daß Christus der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele geworden sei; sucht aber auch in den anderen Lehren, mit denen, wie er sagt, diese eine große Lehre Christi von seinen Jüngern versetzt wurde, Wahrheiten nachzuweisen, zu deren Aufsuchung sie der Vernunft einen Anstoß geben sollten (vgl. S. 288. 309). Lessing schließt sich mit diesen Sätzen theilweise an Leibniz an (s. o. S. 150 f.). Auch der Begriff der Entwicklung war ihm zunächst durch die leibnizische Philosophie nahe gelegt; das Leben jeder einzelnen Seele wird ja hier als eine fortwährende Entwicklung zu immer höherer Vollkommenheit betrachtet. Aber was Leibniz nur von dem Individuum ausgesagt hat, das wendet er, zunächst im religiösen Gebiet, auf den geschichtlichen Gesammtverlauf an, und er spricht damit einen Gedanken aus, welcher weit über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Aufklärung jener Zeit hinausgeht, und welcher sich in der Folge namentlich für die hegel'sche Religions- und Geschichtsphilosophie höchst fruchtbar erwiesen hat.

Ist aber die Stufe, welche das religiöse Leben im Christenthum erreicht hat, die letzte und höchste, oder wird auch sie noch überschritten werden? Lessing kann nur das letztere annehmen. Auch das Christenthum kann als positive Religion von den Mängeln aller positiven Religion nicht frei sein; auch die neutestamentlichen Schriften sind nur eines von den Elementarbüchern, wenn auch im Vergleich mit den alttestamentlichen das zweite bessere Elementarbuch des Menschengeschlechts. Jedes Elementarbuch ist aber nur für ein gewisses Alter: es soll dem Verstand des Schülers zur Selbständigkeit verhelfen und dadurch sich selbst entbehrlich machen. Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen; was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. Daß die Menschheit dieses Ziel nie erreiche, dieß zu denken, nennt Lessing eine Lästerung. Die religiöse Entwicklung der Menschheit muß am Ende zu einer Stufe hinführen, auf welcher sie die zweifelhaften Stützen eines Offenbarungsglaubens entbehren, ihre Aufgabe rein und selbständig lösen kann. Und worin anders kann diese höchste Entwicklungsstufe bestehen, als darin, daß die sittliche Wirkung, in welcher das Wesen der Religion liegt, rein heraustritt, daß nichts außer ihr von der Religion erwartet, das Gute ohne alle Nebenrücksich-

ten gewollt wird? Kein anderes ist denn auch Lessing's Ideal. Wenn der Mensch sich von einer besseren Zukunft zwar vollkommen überzeugt fühlt, aber von dieser Zukunft Beweggründe für sein Handeln zu erborgen nicht mehr nöthig hat; wenn er das Gute thut, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind: dann, erklärt er, ist sie da, die Zeit der Vollendung, die Zeit des „ewigen Evangeliums." Die Elementarbücher des neuen Bundes haben ihren Dienst gethan, das Menschengeschlecht ist in das Zeitalter der männlichen Reife eingetreten, der Offenbarungsglaube muß der reinen Vernunftreligion den Platz räumen.

In diesem Ausblick auf die Zukunft hat Lessing nicht allein seiner religiösen Ueberzeugung, sondern auch seinem Verhältniß zu der Aufklärung seiner Zeit einen höchst bezeichnenden Ausdruck gegeben. Wir erkennen den Sohn des Aufklärungsjahrhunderts in der Sehnsucht, mit der er sich von jedem positiven zum reinen Vernunftglauben hinwendet. Wir erkennen aber auch die Reinigung und Vertiefung der Ideen, von welchen die Aufklärung beherrscht war, in dem Inhalt, den er seiner Vernunftreligion giebt. Sie soll mit der Sittlichkeit schlechthin zusammenfallen, wie ja die Aufklärung überhaupt darauf ausgeht, die Moral an die Stelle des Dogma's, das Handeln an die Stelle des Glaubens zu setzen. Aber diese Moral ist bei Lessing so rein und streng, wie bei keinem andern von den Vertretern der deutschen Aufklärung. Da ist nichts von jener eudämonistischen Begründung der Sittenlehre, von der selbst ein Mendelssohn sich nicht ganz frei macht; nichts von jener Subjektivität, der mit der Aussicht auf eine unendliche Fortdauer ihr Alles geraubt wäre. Gegen diese „Eigennützigkeit des menschlichen Herzens" sträubt sich Lessing's reine, sittlich gesunde Natur. Er zweifelt ja nicht im geringsten an einem Fortleben nach dem Tode. Aber er will nicht, daß dieser Glaube zum sittlichen Beweggrund gemacht, daß die uneigennützige Freude am Guten durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe entweiht werde. Die Zeit der Vollendung ist für ihn dann erst erschienen, das Menschengeschlecht hat dann erst seine „völlige Aufklärung" erlangt, wenn es die „Reinigkeit des Herzens" gewonnen hat, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Lessing ragt so auch hier, wie überall, über sein Zeitalter hinaus, während er zugleich mitten darin steht: er ist der Heros der Aufklärung und er ist ebendeßhalb weit mehr, als nur dieses.

Jenes Evangelium der reinen Moral, dessen Vorläufer Lessing war, hat Kant verkündigt.

Zweiter Abschnitt.

Von Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

Während die philosophische Entwicklung in Deutschland den bisher besprochenen Verlauf nahm, war sie auch in England und Frankreich nicht still gestanden [1]). In die gleichen Jahre, in denen Leibniz der Begründer einer deutschen Philosophie wurde, fällt John Locke's (1632—1704) folgenreiche wissenschaftliche Thätigkeit. Im Gegensatz zum Platonismus und Cartesianismus kehrte Locke zu Baco's empiristischen Grundsätzen zurück. Für die einzige Quelle unserer Vorstellungen erklärte er die Wahrnehmung, theils die der äußeren Sinne, die „Sensation", theils die des inneren Sinns, des Selbstbewußtseins, die „Reflexion". Er begründete diese Behauptung durch eine eingehende und in der Hauptsache entscheidende Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen. Er suchte zu zeigen, wie aus den einfachen, durch die Wahrnehmung gelieferten Vorstellungen die verschiedenen Arten zusammengesetzter Vorstellungen entstehen. Er untersuchte endlich die Frage nach der Wahrheit unserer Vorstellungen, und er kam hiebei zu dem Ergebniß: die höchste Gewißheit komme dem intuitiven Erkennen, oder den Aussagen unseres Selbstbewußtseins zu, welche uns unmittelbar von unserem eigenen Dasein, dem Inhalt und der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Ideen Nachricht geben; eine Gewißheit zweiten Grades dem mittelbaren oder demonstrativen, die geringste dem sensitiven Erkennen.

---

1) Es ist hievon schon S. 249 f. gesprochen worden; wir müssen aber das, was dort nur kurz angedeutet werden konnte, jetzt etwas genauer in's Auge fassen.

Durch Demonstration kommen wir, wie er glaubt, nicht allein zur Kenntniß der moralischen und mathematischen Wahrheiten, sondern auf demselben Wege überzeugen wir uns auch von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, indem wir von uns und unserem Dasein auf die Ursache desselben zurückschließen. Die sensitive Erkenntniß ist diejenige, welche uns von dem Dasein und der Beschaffenheit der Außenwelt unterrichtet. Auch sie ist, wie Locke bemerkt, immer noch mit einer unwiderleglichen Festigkeit der Ueberzeugung verbunden, auch sie hat noch wissenschaftliche Sicherheit; wogegen alle anderweitigen, auf keinem der angezeigten drei Wege entstandenen Annahmen eine Sache des Glaubens oder der Meinung sind und höchstens auf Wahrscheinlichkeit Anspruch haben. Doch findet Locke auch hier eine Unterscheidung nothwendig, welche in der Folge sehr wichtig geworden ist. Er bemerkt nämlich, daß nur ein Theil der Vorstellungen, welche uns die Sensation liefert, uns ein Bild von der objektiven Beschaffenheit der Dinge gebe, andere dagegen nur eine bestimmte Wirkung der Dinge auf unsere Sinne bezeichnen. Die Vorstellungen der ersten Klasse nennt er primäre, die der zweiten secundäre Ideen; zu jenen rechnet er z. B. die Idee der Ausdehnung, zu diesen die der Farbe. — Neben diesen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen sind es besonders Locke's politische Grundsätze, auf denen seine geschichtliche Stellung und sein großer, bis heute noch fortwirkender Einfluß beruht. Locke hat nicht blos den politischen Standpunkt seiner Parthei, die Grundsätze des englischen Constitutionalismus, zuerst in der Form einer allgemeinen Theorie ausgesprochen, sondern er eröffnet überhaupt die Reihe derjenigen Staatslehrer, welche den Staat ausschließlich unter den Gesichtspunkt eines Vertrags stellen, und den Zweck dieses Vertrags in dem Schutz der jedem Einzelnen von Natur zustehenden Rechte finden.

An Locke schloß sich nun in der englischen und in der französischen Philosophie eine doppelte Reihe von bedeutenden wissenschaftlichen Erscheinungen an. In England wurden Locke's erkenntnißtheoretische Untersuchungen in eigenthümlicher Weise weiter geführt und gleichzeitig durch eine eifrige Beschäftigung mit der Moralphilosophie ergänzt. Wenn Locke die Sinnesempfindungen unbedenklich von der Einwirkung körperlicher Gegenstände außer uns hergeleitet, und wenigstens einen Theil jener Empfindungen für ein treues Abbild der Dinge gehalten hatte, fand Berkeley (1684—1753), daß wir zu dieser Annahme kein Recht haben. Was uns in der Erfahrung gegeben ist, das sind, wie er ausführt,

nicht die Dinge selbst, sondern nur unsere Vorstellungen von den Dingen. Diese Vorstellungen müssen nun allerdings eine von uns selbst verschiedene Ursache haben; sonst würden sie nicht so lebhaft, unwiderstehlich und regelmäßig auftreten. Aber daß diese Ursache eine körperliche sei, kann Berkeley nicht glauben. Alle unsere Vorstellungen über die Eigenschaften der Körper drücken in Wahrheit, wie er bemerkt, nichts aus, als Empfindungen, die wir haben; was ja hinsichtlich der meisten auch schon Locke anerkannt hatte. Und wie sollte denn auch, fügt er mit Malebranche bei, ein Körper auf den Geist wirken? Nur ein Geist, und nur der unendliche, allmächtige Geist, kann es sein, welcher die Vorstellungen in uns hervorbringt, die wir von Dingen außer uns herleiten. Wenn aber dieses, so haben wir überhaupt keinen Grund, eine Körperwelt anzunehmen: die Körper sind bloße Erscheinungen, ihr Sein besteht darin, daß sie vorgestellt werden, und den Eigenschaften, die man ihnen beilegt, entspricht in der Wirklichkeit nichts, als gewisse Empfindungen des vorstellenden Subjekts. Nur die geistigen Wesen bilden die wirkliche Welt; alles andere existirt blos als Idee in jenen, und das, was wir wirkliche Dinge nennen, unterscheidet sich von bloßen Phantasiebildern nur dadurch, daß diese von uns selbst hervorgebracht, jene von dem Urheber der Natur den Sinnen eingeprägt werden, und daß deßhalb die letzteren ungleich regelmäßiger, lebhafter und beständiger sind, als die andern.

Aehnliche Ansichten trug um dieselbe Zeit Arthur Collier vor. An Berkeley's Bedenken gegen die Realität der Körperwelt schloß sich dann weiter der Skepticismus David Hume's (1711—1776) an. In der Erfahrung sind uns, wie Hume ausführt, ursprünglich nur die einzelnen Empfindungen der Sensation und Reflexion, die sinnlichen Eindrücke, die „Impressionen" gegeben. Wenn wir aus diesen unseren Empfindungen Gegenstände, aus unseren Vorstellungen Dinge machen, welche unabhängig von unserer Vorstellung existiren sollen, so geschieht dieß nur in Folge eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Wir empfangen gewisse Eindrücke regelmäßig in einer bestimmten Ordnung; wir bemerken, daß sich eine Anschauung nach einiger Zeit unverändert oder mit solchen Veränderungen wiederholt, wie wir sie sonst stetig erfolgen sehen; wir finden in uns selbst eine Reihe von Vorstellungen in der Art verbunden, daß wir sehr leicht von der einen zur andern übergehen können; und wir schließen aus dem allem, daß den Eindrücken, die wir erhalten, beharrliche Substrate zu Grunde liegen,

und daß ebenso wir selbst, als eine und dieselbe mit sich identische Persönlichkeit, das fortdauernde Subjekt unserer wechselnden Vorstellungen bilden. Dazu haben wir aber, wie Hume glaubt, kein Recht. Die Erfahrung zeigt uns immer nur die Aufeinanderfolge gewisser Eindrücke, aber nicht ihren Zusammenhang: sie lehrt uns wohl, daß diese Eindrücke sich bisher immer gefolgt sind, aber sie verbürgt uns nicht, daß sie sich immer folgen werden. Nur wir selbst sind es, die jenen Zusammenhang herstellen, und was uns dazu bestimmt, ist nicht unsere Vernunft, sondern unsere Einbildungskraft. Wenn wir gewisse Eindrücke empfangen, erwarten wir auch alle diejenigen, welche bisher auf dieselben gefolgt sind, und wir setzen deßhalb einen realen Zusammenhang zwischen beiden voraus. Wenn spätere Eindrücke den früheren ununterscheidbar ähnlich sind, halten wir beide für identisch, wir nehmen an, sie rühren von einem und demselben Objekt her. Ebenso halten wir unsere Vorstellungen für Modifikationen eines und desselben Subjekts lediglich deßhalb, weil wir den Uebergang von der einen zu der andern sehr leicht machen; und wir setzen wohl auch dieses Subjekt als einfache Substanz den körperlichen Dingen entgegen, so wenig sich auch die Mannigfaltigkeit der Gedanken mit dieser Einfachheit vertragen will. Wir haben so allerdings eine natürliche Neigung, die Existenz von Dingen außer uns und die Identität unserer eigenen Person vorauszusetzen; aber die Vernunft giebt uns dazu keine Befugniß: jene Voraussetzung ist für uns eine Sache des Glaubens, nicht des Wissens, und so wenig wir uns auch dieses Glaubens erwehren können, so wenig lassen sich andererseits die Zweifel unterdrücken, die immer wieder gegen seine Richtigkeit auftauchen.

Die wissenschaftliche Widerlegung dieser Skepsis ist den englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts nicht gelungen. Diejenigen, welche sie versuchten, ein Thomas Reid (1710—1796) und seine Nachfolger, die Männer der sog. schottischen Schule, zogen sich einfach auf den Standpunkt zurück, welchen auch Hume für's praktische Leben übrig gelassen, dem er aber keine wissenschaftliche Geltung zuerkannt hatte, den Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins, des Glaubens. Der Prüfstein für alle unsere Annahmen soll in gewissen uns angeborenen Grundsätzen liegen, von deren Wahrheit der „gemeine" oder „gesunde Menschenverstand" uns überzeugt. Auf diese Art konnte man dann mit dem Zweifel schnell fertig werden: wenn man für einen Satz keinen ausreichenden

Beweis zu finden wußte, brauchte man ihn blos für eine Ausſage des geſunden Menſchenverſtands zu erklären. Ein Kant iſt aber freilich der Meinung: es ſei zwar eine große Gabe des Himmels, einen geraden Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man müſſe ihn durch Thaten beweiſen, durch das überlegte und vernünftige, was man denke und ſage, nicht aber dadurch, daß man ſich auf ihn als ein Orakel berufe, wenn man nichts kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen wiſſe; andernfalls könne es der ſchaalſte Schwätzer mit dem gründlichſten Kopf aufnehmen. Hume, fügt er bei, habe auf einen geſunden Verſtand ohne Zweifel ebenſowohl Anſpruch machen können, als Beattie (ein Schüler von Reid), „und noch überdem auf das, was dieſer gewiß nicht beſaß, nämlich eine kritiſche Vernunft, die den gemeinen Verſtand in Schranken hält“ [1]).

Neben den Unterſuchungen, welche ſich an Locke's Erkenntnißtheorie anſchloßen, treten in der engliſchen Philoſophie des 18. Jahrhunderts beſonders die moraliſch-pſychologiſchen Erörterungen hervor, von deren Einfluß auf die gleichzeitige deutſche Philoſophie uns auch im bisherigen ſchon zahlreiche Beweiſe vorgekommen ſind; wogegen die „Phyſikotheologie“ eines Derham und Clarke's natürliche Theologie, ſo viel ſie auch geleſen und nachgeahmt wurden, doch in der Sache nichts neues und eigenthümliches brachten. Die Hauptfrage iſt dabei die nach der allgemeinſten Norm unſeres Handelns, dem oberſten Moralprincip; und um dieſes zu finden, hält man ſich theils an die Natur der Gegenſtände, auf die gehandelt wird, theils und hauptſächlich an die Natur des Menſchen als des handelnden Subjekts. Das erſtere thut der ebengenannte Samuel Clarke (1675—1729) und ähnlich William Wollaſton (1659—1724), wenn jener das Moralprincip in der „Angemeſſenheit“ unſerer Handlungen findet, dieſer in ihrer „Wahrheit“; denn beide wollen damit nichts anderes bezeichnen, als die Uebereinſtimmung derſelben mit der Natur der Dinge, auf die ſie ſich beziehen. Schon Wollaſton verbindet aber damit die Forderung, daß wir auch unſerer eigenen Natur gemäß, d. h. vernunftgemäß, handeln; und da uns nun das glücklich macht, was unſerer Natur gemäß iſt, kann er auch die Glückſeligkeit als Zweck unſerer Handlungen bezeichnen. Ausſchließlicher und entſchiedener gehen andere für die Beſtimmung der praktiſchen Aufgaben von der Beobachtung der menſchlichen Natur aus; ähnlich wie Locke für die Be-

1) Prolegomenen zu jeder künft. Metaph. Vorr.

stimmung der theoretischen Aufgaben von derselben ausgegangen war. In erster Linie ist hier Anton Ashley Cooper, Graf v. Shaftesbury (1671—1713) als der Mann zu nennen, welcher der englischen Moralphilosophie bis auf unsere Zeit herab ihren Weg vorgezeichnet hat. Dieser geistreiche und feinsinnige, von den Anschauungen des klassischen Alterthums genährte, in vielseitigem Weltverkehr gebildete Mann geht in seiner ganzen Lebensanschauung darauf aus, der Sittlichkeit ihre selbständige Bedeutung, und namentlich ihre Unabhängigkeit von der Theologie, dadurch zu sichern, daß er sie auf die realen Eigenschaften und Bedürfnisse der menschlichen Natur gründet. Sein leitender Gedanke ist die Einheit der sittlichen Pflicht und des natürlichen Triebs. Was unsern natürlichen Neigungen entspricht, das dient zu unserem Glück, ist ein Gut; was ihnen widerspricht, ist ein Uebel. Diese Neigungen sind nun doppelter Art: sie gehen theils auf das allgemeine, theils auf unser eigenes Wohl, sind theils gemeinnützige, wohlwollende und gesellige, theils selbstische. Beide sind berechtigt, und nur in ihrem harmonischen Verhältniß besteht die Glückseligkeit; aber die gemeinnützigen Neigungen haben größeren Werth und gewähren höheren Genuß. Die Aufgabe des Menschen ist es, unter angemessener Berücksichtigung des eigenen Wohls für das Ganze zu leben; das vollkommenste Werk seiner sittlichen Thätigkeit ist ein harmonisches Gemeinleben, die edelste Frucht derselben ist der Sinn für Freundschaft und die Liebe zum Vaterland. Fragen wir aber, wie wir das richtige Verhältniß zwischen unseren Neigungen finden sollen, so verweist uns Shaftesbury auf den allen Menschen angeborenen moralischen Sinn, der jedoch durch Bildung zur Kunst, zum moralischen Geschmack erhoben werden soll. Diese Gedanken führte dann Hutcheson (1694—1747) weiter aus. Von Shaftesbury unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, daß er von den blinden und vorübergehenden Trieben, oder den Leidenschaften, die dauernden und ruhigen, durch die Vorstellung des Guten vermittelten Neigungen unterscheidet; beide theilt er mit jenem in die selbstischen und die wohlwollenden, und bezeichnet es nun als eine Forderung des uns angeborenen moralischen Gefühls, nur den Neigungen, nicht den Leidenschaften, und nur den wohlwollenden, nicht den selbstischen Neigungen zu folgen. Auf das moralische Gefühl geht auch Hume zurück; auch er sucht die Triebfedern alles Handelns in den natürlichen Neigungen oder den Leidenschaften, und die Beweggründe des sittlichen Handelns in dem Wohlgefallen oder

Mißfallen, welches bei der Betrachtung einer Handlung entſteht. Was unſeren Neigungen Befriedigung gewährt, das betrachten wir als ein Gut, das erſcheint uns als nützlich; wer das Gemeinnützige thut, den nennen wir tugendhaft. Daß aber das Gemeinnützige unſer Wohlgefallen hervorruft, dieß beruht, wie Hume bemerkt, auf der Sympathie, auf der Leichtigkeit, mit der wir uns in fremde Zuſtände verſetzen. An dieſe Theorie ſchließt ſich dann Adam Smith (1723—1790), der berühmte Nationalökonom, an, wenn er die letzte Quelle der Sittlichkeit in der Sympathie findet, und nicht allein die geſelligen Tugenden, ſondern auch das Maßhalten in der Befriedigung der ſelbſtiſchen Neigungen aus ihr ableitet: wir verſetzen uns, wie er glaubt, bei der moraliſchen Beurtheilung unſerer Handlungen auf den Standpunkt, aus dem andere, und vor allem die Gottheit, ſie beurtheilen würden, und eben darin beſteht das Gewiſſen. Einfacher verfahren die Philoſophen der ſchottiſchen Schule auch hier: der geſunde Menſchenverſtand und der angeborene moraliſche Sinn belehrt, wie ſie ſagen, einen jeden über das, was er zu thun hat. Wiewohl aber dieſe Sätze von ihnen im ausdrücklichen Widerſpruch gegen Locke und Hume aufgeſtellt werden, liegen ſie doch gleichfalls innerhalb der Richtung, von der ſich die engliſche Philoſophie ſeit Locke beherrſcht zeigt. Es iſt die innere Erfahrung, die Selbſtbeobachtung, von der ſie ausgeht; mag man nun bei den Ausſagen des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins als einem letzten ſtehen bleiben, wie die Schotten, oder mag man ſie ſelbſt wieder in der gründlicheren Weiſe eines Locke und Hume, Shaftesbury und Smith, zergliedern und ſie aus ihren Elementen zu erklären verſuchen.

Einen anderen Weg nahm die franzöſiſche Philoſophie des 18. Jahrhunderts; aber auch ſie gieng von Locke aus. Nachdem zuerſt Voltaire die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute auf dieſen Philoſophen gelenkt hatte [1]), unternahm es Condillac (1715—1780), ſeine Theorie zu verbeſſern und ihr die, wie er glaubte, ihren allgemeinſten Grundſätzen allein entſprechende Geſtalt zu geben. Wenn Locke in der Senſation und Reflexion zwei gleich urſprüngliche Quellen von Ideen erkannt hatte, ſo will Condillac nur die erſtere derſelben als ſolche gelten laſſen, da wir

1) Das nähere über Voltaire's philoſophiſche Anſichten und ſein Verhältniß zu Locke und Newton findet man jetzt in der lichtvollſten Zuſammenſtellung bei Strauß Voltaire S. 223 ff. vgl. 47. 94.

ja sonst doch wieder zu einem uns angeborenen Vorstellungsinhalt, zu angeborenen Ideen kämen. Er sucht zu zeigen, wie alle unsere Geistesthätigkeiten, nicht blos die Wahrnehmung und Erinnerung, sondern auch das Selbstbewußtsein und das Denken, die Gefühle und die Willensakte, aus der sinnlichen Empfindung hervorgehen; und er hat durch diese Untersuchungen die Psychologie mit vielen treffenden Beobachtungen und Bemerkungen bereichert. Als das sicherste Wissen und als der Maßstab für jedes andere Erkennen erscheint daher hier die äußere Beobachtung, und als der einzige naturgemäße Bestimmungsgrund das Gefühl der Lust und der Unlust. Aber so wenig Condillac deßhalb eine Moral der Selbstsucht lehrt, ebensowenig thut er auch schon den Schritt vom Sensualismus zum Materialismus, und selbst theologische Lehren, die sich mit einem consequenten Empirismus schlechterdings nicht vertragen, läßt er stehen. Eine ähnliche Stellung nahm Bonnet (s. o. S. 250) ein. Weiter gieng Helvetius (1715—1771), welcher Condillac's Standpunkt hauptsächlich nach der praktischen Seite hin ausführte. Bei ihm hat der Sensualismus, in dem er sich an Condillac anschließt, schon eine unverkennbare Neigung zum Materialismus; und wenn er den eigentlichen Grund aller Geistesthätigkeit in unsern Leidenschaften und unsern natürlichen Bedürfnissen findet, so ist ihm die Wurzel aller Leidenschaften, der Grundtrieb der menschlichen Natur, die Selbstliebe oder das Interesse. Die Selbstliebe ist der einzige wirkliche und naturgemäße, und daher auch der einzige berechtigte Beweggrund unseres Handelns; die Aufgabe der Moral ist nicht die Bekämpfung, sondern die richtige Leitung des Interesse's: es kann nicht verlangt werden, daß der Mensch interesselos handle, denn dieß ist unmöglich, sondern nur, daß er sein Interesse in der Art verfolge, durch welche das Gemeinwohl am meisten gefördert wird. Hiefür ist aber die Grundbedingung eine solche Gestaltung des öffentlichen Lebens, die jeder gemeinnützigen Thätigkeit ihren Lohn sichert. Je weniger Helvetius diese Bedingung in dem damaligen Frankreich erfüllt fand, um so nachdrücklicher wendet er sich gegen den politischen und den mit ihm verbündeten geistlichen Despotismus, um so schärfer lauten aber auch seine Urtheile über die Religion, der er die Verantwortlichkeit für diese Uebel großentheils zuschiebt.

Noch stärker tritt diese Denkweise bei einem Lamettrie, einem Diderot und Holbach hervor. Der erste von diesen Männern (1709—1751) ist einer von den keckſten, aber auch einer von den oberflächlich-

sten Vertretern des Materialismus, den er mit verletzender Ostentation vortrug und zur Rechtfertigung der Behauptung verwandte, daß der Sinnengenuß der einzige Lebenszweck sei. Diderot (1713—1784), der berühmte Herausgeber der Encyklopädie, kam von Locke und Shaftesbury aus mehr und mehr zu einem hylozoistischen Pantheismus, der alle Erscheinungen rein physikalisch aus der Verbindung und Trennung der lebendigen Molecülen, der allein ursprünglichen Wesen, erklärt, und eines Gottes dazu nicht bedarf; aber in der Moral widerspricht er nicht allein Lamettrie, sondern auch Helvetius, so vielfach er auch mit dem letzteren theils in den Grundgedanken theils in ihrer Anwendung auf Staat und Kirche übereinstimmt: er will zwar Tugenden und Fehler auf natürliche Dispositionen zurückführen und die Leidenschaften als unentbehrliche Triebfedern des Handelns betrachtet wissen, aber zugleich erklärt er, der Gute sei als solcher, und ganz abgesehen von Belohnungen und Strafen, glücklich, der Böse unglücklich, und er läßt sich in dieser Ueberzeugung auch durch die Ungleichheit der äußeren Schicksale nicht stören. Die vollständigste Darstellung der französischen Aufklärung und ihres Materialismus ist aber das „System der Natur" (1770). Der Verfasser dieses Werkes, und noch vieler anderer Schriften ist, wie man jetzt weiß, der Deutschfranzose Dietrich v. Holbach (1723—1789), welcher in enger Verbindung mit Diderot stand und einen von den Mittelpunkten der Freidenker in dem damaligen Paris bildete. Der Zweck aller Philosophie ist seiner Darstellung zufolge das Glück der Menschen. Dieses Glück hat aber keinen gefährlicheren Feind, als die Vorurtheile; und das eingreifendste von allen Vorurtheilen ist die Meinung, daß es in der Welt noch etwas anderes gebe, als die Materie und die Bewegung. In Wahrheit besteht alles aus den Atomen, die nach inneren Gesetzen sich bewegen; aus ihrer Wechselwirkung entsteht jener Zusammenhang der Dinge, der mit unabänderlicher Nothwendigkeit alles bestimmt. Auch der Mensch ist nur ein Theil dieses Zusammenhangs; ein Wahnglaube ist es, wenn er einer Seele zuschreibt, was blos ein Erzeugniß seiner Gehirnthätigkeit ist, wenn er dieser Seele Freiheit und Unsterblichkeit beilegt, wenn er über die Natur, die einzige reale Ursache der Dinge, eine Gottheit stellt. Aus diesem Wahn sind dann weiter alle jene verderblichen Irrthümer entsprungen, welche zuerst in guter Absicht von Staatsmännern, in der Folge für die schlechtesten Zwecke von Priestern und Despoten ausgebeutet und genährt wurden. Befreien wir uns von

denselben, so werden wir die einzige naturgemäße Triebfeder unserer Handlungen in unserem Interesse erkennen. Unserem wahren Interesse entspricht aber nur die Tugend: nicht blos, weil sie allein uns die Achtung, die Liebe und die Unterstützung anderer Menschen verbürgt, sondern noch unmittelbarer deßhalb, weil wir selbst nur dann glücklich sind, wenn wir andere glücklich machen, weil unsere innere Zufriedenheit mit der Beherrschung unserer Leidenschaften, der Erfüllung unserer Pflichten gleichen Schritt hält. Der Materialismus nimmt daher hier durchaus die Wendung auf's praktische Verhalten, und nur hierin liegt auch sein ursprüngliches Motiv. Um naturwissenschaftliche Forschung ist es seinen Vertretern nur zum kleinsten Theile zu thun; die materialistische Weltansicht ist für sie nur das Mittel, um sich von den Vorurtheilen zu befreien, welche dem Glücke des Einzelnen und der Gesellschaft im Weg stehen.

In diesem Aufklärungsstreben berührt sich nun auch J. J. Rousseau (1712—1778) mit den bisher besprochenen Philosophen, die er an weitreichendem Einfluß wohl noch übertrifft. Die Grundstimmung, welche sich durch die Schriften dieses merkwürdigen Mannes hindurchzieht, ist die Klage über die Unnatürlichkeit aller sittlichen und geselligen Zustände, der leitende Gedanke derselben ist die Forderung der Rückkehr zur Natur. Wir sollen uns in unserem Erkennen von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit, von der Reflexion zum Gefühl, von den abstrakten Ideen zur Einzelempfindung hinwenden; in unserem Leben von der Bildung, welche den Streit der Neigungen und die Ungleichheit unter den Menschen erzeugt hat, zu dem Stande der Unschuld, in welchem der Selbsterhaltungstrieb und die Sympathie noch in natürlicher Harmonie waren; in der Erziehung vom pädagogischen Zwang zur ungestörten natürlichen Entwicklung; im Staate von den Vorrechten zu der angeborenen Freiheit und Gleichheit, von der Herrschaft Einzelner zur Selbstregierung des souveränen Volkes; in der Religion von der positiven zu der Naturreligion, welche sich in dem deistischen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zusammenfaßt. Die theoretische Weltansicht Rousseau's steht allerdings mit der eines Diderot und Holbach im ausgesprochenen Gegensatz; aber in seinen praktischen Zielen trifft er mit ihnen zusammen, und wenn die ganze Aufklärung jener Zeit von dem Herkommen auf die Natur, von der Ueberlieferung auf die Vernunft zurückgehen will, so hat kein anderer diese Forderung lauter erhoben und

folgerichtiger durchgeführt. Die übrigen wenden ſich mit der Bildung ihres Jahrhunderts gegen die Traditionen der Vorzeit; [illegible] ſich auch aus dieſer Bildung zum reinen Naturzuſtand freilich dieſe Sehnſucht ſelbſt nur ein Erzeugniß der Uebe vermeintliche Naturzuſtand nur eine Fiktion war, davon Rouſſeau noch ſeine Zeitgenoſſen ein Bewußtſein.

Wir haben nun ſchon früher geſehen, wie vielfach und franzöſiſche Aufklärung auf die deutſche eingewirkt ha hatte dieſe Einwirkung bis dahin zu keiner grundſätzlichen ſetzung zwiſchen den verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Standpu Das Ergebniß war vielmehr nur dieſes geweſen, daß d leibniz-wolffiſche Philoſophie mit mancherlei Elementen v die ihr zwar urſprünglich fremd waren, aber doch in i knüpfungspunkte fanden; daß die pſychologiſche Beobachtu Wolff's empiriſche Pſychologie ein geräumiges Feld eröffn weiter ausgedehnt, die Zergliederung der geiſtigen Vorgänge Schärfe und Feinheit vorgenommen, die metaphyſiſchen U dagegen vernachläßigt und die wiſſenſchaftliche Conſequenz cismus geopfert wurde, der bald genug mit der bequemen den geſunden Menſchenverſtand oder das unmittelbare gründlichen Unterſuchung aus dem Wege zu gehen wußte; die Moral, auf welche das philoſophiſche Intereſſe ſich imm licher concentrirte, faſt allgemein als eine Glückſeligkeitsleh gere wiſſenſchaftliche Haltung behandelt, und auch die T in den Dienſt dieſes Glückſeligkeitsſtrebens gezogen wurde. ſtand der philoſophiſchen Beſtrebungen ließ nun allerdings d erkennen, über die wolffiſche Philoſophie hinauszukommen die Ergebniſſe der ausländiſchen Wiſſenſchaft zu ergänzen. das Intereſſe ſich von der Naturforſchung und der M Pſychologie und Moral hinwandte, indem die Philoſophie v beobachtung ausgehen und zur Glückſeligkeit hinführen wol Menſch als der Gegenſtand, das menſchliche Selbſtbewuß Ort bezeichnet, mit deſſen Unterſuchung ſich die Philoſop andern zu beſchäftigen habe. Aber keiner von den Männ bisher kennen gelernt haben, hatte eine tiefere Durchfor Gebiets unternommen, und keiner von ihnen hatte erkan Verſuche zur Fortbildung und Ergänzung der leibniz-wolf

sophie einer haltbaren Grundlage entbehrten, so lange nicht die entscheidenden Fragen nach dem Ursprung unserer Vorstellungen gründlicher als bisher untersucht waren, und der Beitrag festgestellt war, welchen einerseits die objektiven Eindrücke, andererseits die Selbstthätigkeit des vorstellenden Subjekts für ihre Bildung leisten. Eben diese Frage ist es nun, durch deren Beantwortung Kant eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie eröffnete. Er widerlegte die bisherigen Standpunkte, indem er jeden durch die andern ergänzte und sie zu einem neuen fortbildete. Wenn der leibniz-wolffische Rationalismus alle unsere Ueberzeugungen auf die Vernunft gründen wollte, so gab ihm Kant zu bedenken, daß die Vernunft ihren Stoff nur der Erfahrung entnehmen könne, daß aller Vernunftgebrauch nur Bearbeitung dieses erfahrungsmäßigen Stoffes, und daher auf das Gebiet dessen beschränkt sei, was Gegenstand der Erfahrung werden kann. Wenn der Empirismus die Erfahrung für die einzige Quelle unserer Vorstellungen und für den Maßstab ihrer Wahrheit erklärte, wies ihm Kant nach, daß die Erfahrung selbst nur durch unsere geistige Thätigkeit und nach den Gesetzen dieser Thätigkeit zu Stande komme, daß sie uns daher die Dinge nie so zeige, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern immer nur so, wie sie uns, nach den subjektiven Bedingungen unseres Vorstellens, erscheinen. Je vollständiger er aber hiemit den menschlichen Geist in seinem Erkennen auf die Erscheinungswelt beschränkte, um so ausschließlicher knüpfte er seine Verbindung mit der übersinnlichen Welt an das sittliche Wollen. Der Mensch bestimmt bei ihm durch die Gesetze seines Vorstellens die Form der Erscheinung, wie sie uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, und er findet in den Gesetzen seines Handelns die Spur dessen, was der Erscheinung als das ideale Wesen der Dinge zu Grunde liegt. Wenn die deutsche Philosophie bei Leibniz Spiritualismus gewesen war, aber schon in Wolff diesen Charakter wieder verloren hatte, so wird sie durch Kant zum Idealismus: er läugnet zwar weder die Dinge außer uns noch die Gottheit über uns, aber er behauptet, daß wir unmittelbar nur von uns selbst etwas wissen können, von jenen dagegen nur in den Formen unseres Vorstellens und nur soweit, als der Inhalt unseres Selbstbewußtseins auf sie hinweist.

Dieser Idealismus entwickelt sich nun nach Kant in einer Reihe bedeutender, rasch aufeinanderfolgender Systeme. Trat ihm auch von Anfang an die Glaubensphilosophie Jacobi's und seiner Freunde

entgegen, so konnte sie ihm doch schon deßhalb nicht wirklich Einhalt thun, weil sie die Wahrheiten, welche ihr Kant in einen subjektiven Schein aufzulösen schien, nicht begrifflich, durch allgemein gültige Gründe, zu beweisen, sondern nur auf das Gefühl und das unmittelbare Bewußtsein, also wieder nur auf die subjektive Ueberzeugung, zu gründen wußte. Während vielmehr Kant noch, im letzten Jahrzehend seines Lebens, mit der Anwendung seiner Grundsätze auf die einzelnen Theile des philosophischen Systems beschäftigt war, zog bereits Fichte aus denselben die Folgerung eines unbeschränkten subjektiven Idealismus, welcher die ganze objektive Welt für ein Erzeugniß des unendlichen Ich, einen bloßen Widerschein des Bewußtseins erklärte. Bei Schelling wurde dieser subjektive Idealismus zum objektiven: an die Stelle des absoluten Ich trat das Absolute schlechtweg, oder die absolute Identität, das unendliche Wesen, welches an sich selbst weder Subjekt noch Objekt, weder Geist noch Natur ist, aber in seiner Erscheinung beide, als die wesentlichen, sich gegenseitig ergänzenden Formen seiner Offenbarung, hervorbringt. Hegel unternahm es, diese Offenbarung des Absoluten in ihrer Vollständigkeit logisch zu begreifen, das Universum als Erscheinung der Idee von Einem Punkt aus dialektisch zu construiren. Andere, zum Theil hervorragende Männer, die wir aber doch als Philosophen den eben Genannten weder an systematischer Folgerichtigkeit noch an weitgreifendem Einfluß gleichstellen können, nahmen neben und zwischen ihnen ihre Stellung, ohne sich indessen von der allgemeinen Grundlage des deutschen Idealismus zu entfernen. Dagegen erhob Herbart nicht allein gegen die ganze nachkantische Philosophie Einsprache, sondern er gieng auch über Kant selbst zu der älteren Metaphysik zurück, welche allerdings in seinen Händen eine sehr wesentliche Umgestaltung erfuhr Aber so wenig es einem der idealistischen Systeme gelungen war, seine Herrschaft auf die Dauer zu behaupten, so wenig gelang es der herbartischen Philosophie, sich an ihre Stelle zu setzen; und so zeigen die letzten Jahrzehende im ganzen eine Unsicherheit und einen Streit der philosophischen Bestrebungen in Deutschland, welche zu dem übermäßigen Selbstvertrauen der unmittelbar vorangehenden Zeit einen starken Contrast bildet. Ich wende mich zunächst zu dem Manne, von welchem diese ganze Entwicklungsreihe ausgeht.

I. Immanuel Kant.

1. Kant's Leben und Schriften; seine philosophische Entwicklung und sein Standpunkt.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 in Königsberg geboren. Sein Vater war ein Sattler, dessen Vorfahren aus Schottland eingewandert waren; er starb, als der Sohn eben am Ende seiner Universitätszeit angelangt war. Kant's Eltern hielten sich zu der Parthei der Pietisten, und so lag denn auch seine Erziehung in der Richtung einer offenbarungsglaubigen, dogmatisch beschränkten, aber doch vorzugsweise dem praktischen Christenthum zugewandten Frömmigkeit; in demselben Sinn wurde die Lehranstalt, auf der er zugleich mit dem berühmten Philologen David Ruhnken seine Gymnasialstudien machte, von ihrem würdigen und um Kant hochverdienten Vorstand, dem Professor Schultz, einem orthodoxen Wolffianer, geleitet. Er selbst hat aus der Schule des Pietismus den sittlichen Ernst und die strenge Gewissenhaftigkeit, von der diese Denkweise erfüllt war, in das spätere Leben mit herübergenommen, von ihrer Engherzigkeit dagegen und ihren dogmatischen Voraussetzungen sich, wie es scheint, ohne tiefergehende innere Kämpfe befreit. Nach dem Wunsche seiner Eltern studirte er (1740—1746) in seiner Vaterstadt Theologie; hat er aber auch dieses Fach nicht vernachläßigt, so zog ihn doch die Mathematik und Philosophie ungleich mehr an. Sein Lehrer in diesen Wissenschaften war Martin Knutzen (gest. 1751), ein achtungswerther Gelehrter aus der Wolffischen Schule, welcher sich durch einige philosophische Schriften bekannt gemacht hat; auch in Newton's Naturlehre ist er durch ihn eingeführt worden. Nach Beendigung seiner Universitätsstudien lebte Kant neun Jahre lang als Hauslehrer, erst bei einem Prediger, dann in zwei adeligen Familien; und man wird annehmen dürfen, daß er während dieses Zeitraums nicht blos wissenschaftlich fortgearbeitet, sondern sich auch jene gesellige Bildung angeeignet hat, die ihn später auszeichnete. Erst 1755, in seinem 32. Lebensjahr, habilitirte er sich als Privatdocent der Philosophie in Königsberg. Seine Vorlesungen machten einen ungewöhnlichen Eindruck, seine Schriften verschafften ihm bald in steigendem Maße die Anerkennung der Gelehrten; aber die Umstände waren ihm, theilweise in Folge des

siebenjährigen Kriegs, so ungünstig, daß er über zehn Jahre warten mußte, bis er es zu einer ersten, höchst bescheidenen, Anstellung als Bibliothekar, und weitere vier Jahre, bis er es (im März 1770) zur ordentlichen Professur brachte [1]). Er war eben im Begriff gewesen, einem Ruf nach Erlangen zu folgen; von jetzt an blieb er aber Königsberg treu, so verlockend auch die Aussichten sein mochten, die sich ihm anderswo eröffneten. Hier schuf er in der stillen Zurückgezogenheit des Gelehrten jene Werke, welche in dem Zustand der Philosophie eine Revolution herbeiführen und der Wissenschaft eines Jahrhunderts ihre Bahn vorzeichnen sollten. In der strengsten Regelmäßigkeit seiner Tagesordnung lebte er seinem Lehrberuf und seiner wissenschaftlichen Arbeit; wegen der schlichten Biederkeit, der anspruchslosen Gediegenheit seines Charakters, der Liebenswürdigkeit und Feinheit seines Benehmens allgemein verehrt und geliebt. Unverheirathet, wie Leibniz, suchte er seine Erholung im gemüthlichen Verkehr mit Freunden, die er sich mehr aus dem Stand der Geschäftsleute als der Gelehrten auswählte. Die letzten Jahre seines Lebens wurden erst durch die Verdrießlichkeiten getrübt, mit welchen der Glaubenseifer des Ministers Wöllner und seiner Genossen auch ihn nicht verschonte; in der Folge durch eine fühlbare Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte, die am Ende in völligen Stumpfsinn übergieng. Lebensmüde entschlief er den 12. Februar 1804; seine akademische Thätigkeit hatte er schon seit 1797 aufgegeben.

Als Philosoph gieng Kant zunächst von Leibniz und Wolff aus, an die seine Lehrer, ein Schultz und Knutzen, sich hielten. Er selbst galt Jahrzehende lang für einen Wolffianer, und er legte auch seinen Vorlesungen selbst später noch geraume Zeit die Lehrbücher eines Wolff, Eberhard, Baumeister, Meier und Baumgarten zu Grunde. Aber der Geist der Kritik, das Bedürfniß selbständiger Prüfung, spricht sich von Anfang an in der Stellung aus, die er zu seinen Vorgängern einnahm; und wenn ihm die englische Philosophie erst im Laufe der Zeit zur Befreiung von Wolff's Dogmatismus ihre Unterstützung geliehen hat, trug er doch auch vorher schon in seinem lebhaften naturwissenschaftlichen Interesse, seiner umfassenden Naturkenntniß, seinem Studium Newton's, nach Fischers treffender Wahrnehmung [2]), das Element

1) Sein Gehalt betrug 400 Thlr. und wurde ihm unter der Regierung Friedrich Wilhelms II, als er schon ein Mann von europäischem Rufe war, auf 620 Thlr. erhöht.

2) Gesch. d. neuern Phil. III, 126.

in sich, dessen philosophischer Ausdruck Locke's Empirismus gewesen war. Er war so von Hause aus nicht blos zum Schüler, sondern zum Kritiker des leibniz-wolffischen Systems angelegt. Aber seine ganze Entwicklung vollzog sich nur allmählich. Er ergriff die Gedanken, durch welche er in der Geschichte der Philosophie Epoche gemacht hat, nicht in dem raschen Aufschwung einer kühnen, der methodischen Erkenntniß stürmisch voraneilenden Genialität; sondern in langsamer und geduldiger Arbeit, Schritt für Schritt vordringend, eroberte sein tiefgründiger Geist sich den Boden, auf dem er seinen Neubau errichten wollte. Erst nachdem er sich durch die bisherige Philosophie durchgearbeitet hatte, konnte er es unternehmen, etwas neues an ihre Stelle zu setzen.

Für den Ernst und für das Talent, mit dem sich Kant dieser Aufgabe unterzog, legt schon die erste Schrift, durch die er sich, unmittelbar nach dem Schlusse seines Universitätsstudiums, in die gelehrte Welt einführte [1]), ein glänzendes Zeugniß ab. Der nächste Zweck dieser Schrift ist die Untersuchung der Streitfrage, welche damals eben sehr lebhaft verhandelt wurde, ob die Größe der bewegenden Kraft mit Descartes dem Produkt aus der Masse in die Geschwindigkeit, oder mit Leibniz (s. o. S. 103 f.) dem Produkt aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit gleichzusetzen sei. Kant kommt nach einer eingehenden Prüfung der mathematischen, physikalischen und metaphysischen Gründe, die von der einen und der anderen Seite in's Feld geführt worden waren, zu dem Ergebniß, daß keiner von beiden Theilen unbedingt Recht habe, sondern jeder nur unter gewissen Bedingungen und für gewisse Arten der Bewegung. Wenn die Fortdauer der Bewegung eines Körpers auf der Gegenwart der äußeren Ursache beruht, die sie hervorgebracht hat, wenn m. a. W. die Kraft desselben eine todte Kraft ist, so gilt, wie er glaubt, für die Bestimmung ihrer Größe der cartesianische Maßstab; dagegen gilt der leibnizische, wenn die Bewegung des Körpers aus einer lebendigen Kraft entspringt, d. h. wenn sich die Fortdauer derselben, wie beim freien Fall, aus der inneren Bestrebung des frei bewegten Körpers erklärt; wenn endlich eine Bewegung theilweise aus einer todten und theilweise aus einer lebendigen Kraft abzuleiten ist, so wird je nach dem Grade, in dem dieses oder jenes stattfindet, der eine oder der andere auf sie anzuwenden sein. Diese Unterscheidung läßt sich nun allerdings schwerlich durchführen, Kant's Lösungsversuch erscheint daher nicht ge-

1) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w. 1747.

nügend. Auch im einzelnen läßt sich gegen seine Ausführungen da und dort etwas einwenden. Aber er zeigt in der Behandlung seines Gegenstandes eine solche Reife des Denkens, und er tritt den großen wissenschaftlichen Auktoritäten, bei aller Bescheidenheit des Anfängers, mit einem so unabhängigen Urtheil und einem so gediegenen, rein auf die Sache gerichteten Sinn entgegen, daß uns diese Leistung eines dreiundzwanzigjährigen jungen Mannes mit der höchsten Bewunderung erfüllen muß. Und was besonders beachtenswerth ist: er spricht schon jetzt nicht allein jenes Mißtrauen gegen die Metaphysik seiner Zeit, jenen Tadel über ihre Ungründlichkeit aus, welcher uns den künftigen Kritiker derselben in ihm ahnen läßt, sondern auch das Verfahren, dessen er sich in der Folge bedient hat, um zwischen den philosophischen Gegensätzen seine eigene Stellung zu finden, ist in dieser Jugendschrift schon vorgebildet. Denn wie er in seiner Kritik der reinen Vernunft darauf ausgeht, den Widerstreit des englischen Empirismus und des deutschen Rationalismus durch gegenseitige Grenzbestimmung in einem höheren Princip aufzulösen, so macht er schon hier den Versuch, den Streit zwischen Leibniz und Descartes dadurch zu schlichten, daß er die Grenzen feststellt, in denen, und die Bedingungen, unter denen jeder von beiden Recht oder Unrecht hat: denn „es heißt", wie er sagt (a. a. O. § 125), „gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdenn herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen." Im ganzen steht er aber hier doch noch auf dem Boden der leibnizischen Philosophie. Mit Leibniz setzt er das Wesen des Körpers in die wirkende Kraft; aus dieser leitet er mit der Verbindung der Substanzen auch den Raum ab, der nichts anderes sei, als die Ordnung dieser Verbindung. Nur die prästabilirte Harmonie der Seele und des Leibes bestreitet er, indem er gerade in jener Bestimmung über das Wesen des Körpers das Mittel zur Erklärung ihrer realen Wechselwirkung zu besitzen glaubt.

Den Geist der leibnizischen Philosophie erkennen wir auch in dem Werke, welches schon 1755 den Grundgedanken von Laplace's berühmter Himmelsmechanik vorweggenommen hat, der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Kant sucht hier den Bau und die Bildung unseres Sonnensystems durch die Voraussetzung zu erklären: die ge-

sammte Materie desselben sei ursprünglich in chaotischer Mischung als eine äußerst dünne und feintheilige Masse über den ganzen Raum, den es einnimmt, gleichmäßig vertheilt gewesen; aus diesem Urstoffe haben sich die einzelnen Himmelskörper auf rein mechanischem Wege, unter dem Einfluß der beiden der Materie ursprünglich inwohnenden Kräfte, der Anziehungs- und Abstoßungskraft, gebildet; gleichzeitig und durch die gleichen Ursachen haben sie aber auch die ihnen eigenthümlichen Bewegungen erhalten. In seiner scharfsinnigen Ausführung dieser Idee spricht Kant unter anderem auch die Vermuthung aus, jenseits des Saturn (der damals noch der äußerste bekannte Planet war) liege noch eine Reihe weiterer Planeten, welche schließlich durch die mit der Entfernung von der Sonne zunehmende Excentricität ihrer Bahnen in Kometen übergehen. So entschieden er sich aber durch diese mechanische Erklärung des Weltgebäudes der Ansicht entgegenstellt, welche die Entstehung desselben nur aus dem unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Schöpferthätigkeit abzuleiten wußte, und so weit er in dieser Beziehung nicht allein von Wolff und dessen Schule, sondern auch von Newton abweicht, auf dessen große Entdeckungen sich seine ganze Theorie gründet, so ist es doch nicht seine Absicht, die teleologische Naturbetrachtung überhaupt aus der Wissenschaft zu verbannen. Er ist vielmehr mit Leibniz überzeugt, daß die teleologische und die mechanische Naturerklärung sich mit einander vollkommen vertragen; er findet, daß man einen bündigeren Beweis für das Dasein Gottes und eine höhere Vorstellung von der göttlichen Wirksamkeit erhalte, wenn man die Natur als ein geordnetes Ganzes betrachte, das kraft seiner eigenen Gesetze das schöne und zweckmäßige hervorbringe, als wenn man meine, die allgemeinen Naturgesetze bringen an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege, und alle Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung könne nur von einem wunderbaren Eingreifen der Gottheit herrühren. Wenn er daneben der Neigung nicht widerstehen kann, mit seinen kosmologischen Ansichten kühne Vermuthungen über die Bewohner der Planeten und über die künftigen Aufenthaltsorte und Schicksale der menschlichen Seelen zu verbinden, so wird man darin zwar immerhin eine Spur davon finden dürfen, daß er noch nicht zur vollen wissenschaftlichen Reife gelangt ist; aber man wird ihm diesen Mangel um so lieber zugutehalten, da er selbst sich des Unterschieds zwischen seinen Muthmaßungen und wissenschaftlich erwiesenen Sätzen wohl bewußt ist.

Demselben Zeitpunkt gehören einige weitere Schriften an, deren Standpunkt gleichfalls noch der eines selbständigen Denkers aus der Schule von Leibniz und Wolff ist. An die Theorie des Himmels schließt sich die Abhandlung an, in der Kant schon ein Jahr früher (1754) die Frage, ob die Erde veralte, im Geist umsichtiger Prüfung erörtert hatte; an diese zwei kleine Arbeiten über das Feuer (1755) und über die Winde (1756), und die Schrift über das Erdbeben zu Lissabon (1756). In der letzteren bemüht sich Kant, die natürlichen Gründe der Erdbeben aufzuzeigen, diese verheerenden Naturerscheinungen als einen Theil der gesammten Naturordnung begreiflich zu machen; und er tritt dabei jener beschränkten Teleologie, welche derartige Vorgänge theils gar nicht zu fassen, theils nur als göttliche Strafgerichte zu erklären weiß, mit der Bemerkung entgegen: der Mensch dürfe sich nicht für den Zweck der ganzen Welt halten, er dürfe nicht das Ganze sein wollen, während er doch nur ein Theil sei. Zugleich unterläßt er es aber nicht, darauf hinzuweisen, daß auch diese Uebel mit wohlthätigen und unentbehrlichen Natureinrichtungen zusammenhängen und höheren sittlichen Zwecken dienen. Er entfernt sich daher zwar von der Aeußerlichkeit der wolffischen Naturbetrachtung, aber er bleibt dem Geiste des leibnizischen Optimismus vollkommen treu, den er auch noch etwas später (1759) eigens vertheidigt hat. In der Abhandlung über das Feuer spricht Kant die Ansicht aus, daß sowohl die harten als die flüssigen Körper aus festen Theilen bestehen, welche durch eine elastische Materie verbunden seien; die schwingende Bewegung dieser Materie sei die Wärme. Eingehender behandelt er die Frage über die Urbestandtheile der Körper in seiner „physischen Monadologie“ (1756). Er findet dieselben mit Leibniz in einfachen Substanzen oder Monaden, die aber doch einen Raum einnehmen, soferne jede von ihnen eine Wirkungssphäre habe, in die sie keine anderen eindringen läßt. Aus dieser Annahme leitet er dann eine eigenthümliche Erklärung der Bewegung und Ruhe der Körper ab, während er zugleich die gewöhnliche Fassung der Trägheitskraft und das leibnizische Gesetz der Continuität scharfsinnig bestreitet [1]). Schon hier berührt sich nun die Physik mit der Metaphysik. Ausdrücklich war der letztern die Habilitationsschrift gewidmet, in der Kant viele von den Grundbestimmungen des leibniz-wolffischen Systems prüfte [2]). Auch

1) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, 1758.

2) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755.

diese Schrift ist ein Beweis für die Kraft und Selbständigkeit seines Denkens; aber zugleich auch für die Macht, welche Leibniz damals noch über ihn ausübte. Er läugnet, daß es Ein oberstes wissenschaftliches Princip geben könne, und setzt dem Satze des Widerspruchs, welchen Wolff als solches betrachtet hatte, den der Identität als ersten und ursprünglichsten zur Seite. Aus dem Satz des Widerspruchs sucht er, nicht ohne Künstelei, den des „bestimmenden Grundes" abzuleiten, dessen unbedingte Geltung mit Gewandtheit, im Sinne des ächten leibnizischen Determinismus, gegen Crusius vertheidigt wird; zugleich bemerkt aber Kant auch, dieses Gesetz sei nur auf solche Dinge anwendbar, denen kein nothwendiges Sein zukommt, die Gottheit dagegen habe als das nothwendige Wesen überhaupt keinen Grund ihres Daseins; und im Zusammenhang damit bestreitet er schon hier den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, und setzt an die Stelle desselben den Satz (s. o. S. 125): wenn es kein absolut nothwendiges Wesen gäbe, ließe sich auch nichts als möglich denken. Aus dem Satze des bestimmenden Grundes leitet er dann weiter den Grundsatz ab, daß nichts in dem Verursachten sein könne, was nicht in der Ursache ist, und hieraus, im Anschluß an die leibnizische Lehre von der Erhaltung der Kraft, die Bestimmung, daß sich die Größe der absoluten Realität in der Welt natürlicherweise weder vermehren noch vermindern könne; daß dieß nämlich durch übernatürliche Veranstaltungen möglich sei, will er nicht läugnen. Die leibnizische Behauptung, nichts in der Welt sei ohne Folgen, bestreitet er; ebenso auch das Princip des Nichtzuunterscheidenden. Dagegen stellt er seinerseits die zwei eingreifenden Grundsätze auf, daß jede Veränderung einer Substanz durch ihre Verbindung und Wechselwirkung mit andern bedingt sei, und daß diese Wechselwirkung sich nur aus dem göttlichen Verstand als ihrer gemeinschaftlichen Ursache erklären lasse. Durch diese Wechselwirkung erzeugt sich der Raum, ihre erste Erscheinung ist die Anziehung der Körper. Der prästabilirten Harmonie widerspricht Kant auch hier.

Eine von den Fragen, welche in dieser Abhandlung zusammengedrängt sind, die nach der Beweisführung für das Dasein Gottes, hat Kant später in einer eigenen Schrift eingehender besprochen [1]). Er greift auch hier den ontologischen Beweis in seiner bisherigen Gestalt an, mit

1) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763.

dem gleichen Grunde, wie später in der Kritik der reinen Vernunft, daß nämlich aus den Merkmalen eines Begriffes niemals auf dessen Dasein geschlossen werden könne, da das Dasein nicht ein Prädikat eines Dings, eine nähere Bestimmung seines Begriffs, sondern nur die absolute Position dieses Begriffs sei. Er will ferner den kosmologischen und teleologischen Beweis gleichfalls nicht als Beweise im strengen Sinn gelten lassen, weil man aus dem Dasein zufälliger, empirisch gegebener Dinge nie auf eine schlechthin nothwendige Ursache derselben, noch weniger auf die Einheit und Vollkommenheit dieser Ursache schließen könne. Aber doch glaubt er an die Möglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes, und er hofft ihn als aprioriſchen, oder wie er sagt, als ontologischen Beweis auf demselben Weg herzustellen, den er schon in seiner Habilitationsschrift eingeschlagen hat, indem er ausführt: jede Möglichkeit setze als ihren Realgrund etwas schlechterdings nothwendiges voraus; daß es aber auch keine Möglichkeit gebe, sei undenkbar, denn eine Annahme, die alle Möglichkeit aufhebe, sei unmöglich. Diese Beweisführung ist nun freilich noch ganz im Geschmack der wolffischen Metaphysik. Kant bemerkt nicht, daß sein Beweis sich in einem ähnlichen Zirkel bewegt, wie der ontologische, und ebenso von einem empirischen Datum ausgeht, wie der kosmologische und physiko-theologische; denn wie der ontologische Beweis die Wahrheit unseres Gottesbegriffs vorausgesetzt hatte, so setzt der kantische voraus, daß es überhaupt ein Mögliches, d. h. ein Denkbares, geben müsse; diese Voraussetzung kann sich aber schließlich doch auf nichts anderes gründen, als auf die Thatsache unseres Denkens. Wir sehen unsern Philosophen also auch hier im ganzen noch auf dem Boden der bisherigen Metaphysik stehen, während er sich mit Einem Fuße allerdings bereits anschickt, darüber hinauszuschreiten.

Neben diesen metaphysischen Untersuchungen gehen eingreifende methodologische Erörterungen her. Kant bestreitet (1762) „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", indem er zu zeigen sucht, daß die zweite, dritte und vierte Schlußfigur aus zwei oder mehreren Schlüssen der ersten zusammengesetzt, diese selbst aber Akte der Urtheilskraft seien, durch welche wir unsere Begriffe vervollständigen. Die Urtheilskraft führt er schon hier auf das Vermögen des inneren Sinnes, seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen, oder m. a. W. auf das Selbstbewußtsein zurück, das auch nach seinem späteren System die einheitliche Quelle aller Vorstellungsthätigkeit ist.

In einer zweiten Abhandlung [1]) unterſucht Kant die Natur des Gegenſatzes; er unterſcheidet den logiſchen und den realen Gegenſatz und ſetzt die Eigenthümlichkeit des letzteren darein, daß er nicht zwiſchen einer Beſtimmung und ihrer einfachen Verneinung, ſondern zwiſchen zwei poſitiven Beſtimmungen ſtattfinde, daß die Entgegengeſetzten ſich nicht verhalten, wie A und non — A, ſondern wie die poſitiven und die negativen Größen der Mathematiker. Als ein Beiſpiel dieſes Verhältniſſes dienen ihm außer anderem die zwei Grundkräfte der Körper, die Anziehungs- und Widerſtandskraft (vgl. S. 332). Will er aber auch hier einen mathematiſchen Begriff in die Philoſophie einführen, ſo iſt er doch kein Freund der mathematiſchen Methode, welche der wolffiſchen Schule für die einzige ſtreng wiſſenſchaftliche galt; er zeigt vielmehr in ſeiner Preisſchrift „über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1764), daß die Natur ihres Gegenſtandes der Philoſophie eine ganz andere Behandlungsart vorſchreibe, als der Mathematik. Denn die Mathematik verfahre ſynthetiſch, die Philoſophie analytiſch; jene habe es mit den Größen zu thun, die etwas einfaches und jedem verſtändliches ſeien, ſie könne daher mit Definitionen anfangen und aus dieſen alles andere auf demonſtrativem Weg ableiten; während die Philoſophie zu ihrem eigentlichen Objekt die Qualitäten habe, die viel verwickelterer Natur ſeien und nur durch Zergliederung der uns gegebenen Gegenſtände gefunden werden können. Die letztere müſſe daher das gleiche Verfahren einhalten, das einem Newton in der Naturwiſſenſchaft ſo große Dienſte geleiſtet habe: ſie müſſe mit ſicheren Erfahrungen, und zwar im Unterſchied von der Naturwiſſenſchaft mit innern Erfahrungen, anfangen, und von hier aus die einzelnen Merkmale der Dinge aufſuchen, ohne daß ſie damit ſofort jene vollſtändige Kenntniß derſelben zu haben glaubte, deren Ausdruck die Definition wäre; erſt durch eine vollſtändige Anwendung dieſes Verfahrens könne man zu den Definitionen kommen, welche daher nicht der Anfang, ſondern das Ende der philoſophiſchen Unterſuchung ſeien. Auf dieſem Wege glaubt aber auch Kant damals noch die weſentlichen Ergebniſſe der leibniz-wolffiſchen Metaphyſik, wie z. B. die Zuſammenſetzung der Körper aus einfachen Subſtanzen, das Daſein und die Eigenſchaften Gottes, erweiſen zu können; dagegen vermißt er an den erſten Gründen der Moral zur Zeit noch die volle Evidenz, denn das leibniziſche Princip der Voll-

1) Verſuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763.

kommenheit sei nur formal, den materialen Grundsätzen dagegen, welche sämmtlich auf das Gefühl des Guten, das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur [1]) zurückkommen, fehle es an der streng wissenschaftlichen Erweisbarkeit. Kant zeigt sich so zwar immer als den rastlos prüfenden Kopf, als den Mann, welcher die wissenschaftlichen Probleme aufspürt und die Schwierigkeiten entdeckt, an denen die meisten achtlos vorbeigehen; oder wie er selbst sich in der Abhandlung über die negativen Größen mit sokratischer Ironie ausdrückt: er zeigt sich als einen Menschen, der wegen der Schwäche seiner Einsicht gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreift, was alle leicht zu verstehen glauben. Aber so eingreifend auch schon die Zweifel sind, die er der bisherigen Metaphysik sowohl hinsichtlich ihres Verfahrens als hinsichtlich mancher wichtiger Ergebnisse entgegenhält, ein grundsätzlicher Bruch zwischen ihm und ihr ist auch jetzt noch nicht eingetreten.

Den entscheidenden Anstoß zu diesem weiteren Schritt erhielt Kant durch die englische Philosophie. David Hume war es, wie er in der Vorrede zu den Prolegomenen selbst bezeugt, der zuerst, „seinen dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Dieser scharfsinnige Denker veranlaßte Kant durch seine Einwürfe gegen die Möglichkeit eines wissenschaftlich gesicherten, über die bloße Wahrscheinkeit hinausgehenden Erkennens, und vor allem durch seine Bestreitung des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache (vgl. S. 317 f.), von den Zweifeln an bestimmten Ergebnissen, Beweisen und Methoden zur allgemeinen Bezweiflung der bisherigen Metaphysik fortzugehen; und konnte er auch der Meinung, daß überhaupt keine Metaphysik möglich sei, nicht unbedingt beitreten, so fand er doch, daß sie nur in einem ganz anderen Sinn und von einem ganz anderen Standpunkt aus möglich sei, als man bisher geglaubt hatte. Hume brachte, wie er sagt, kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können. Hume's eigene Landsleute nun, die Philosophen der schottischen Schule, hatten dieß unterlassen; um so lebhafter ergriff er seinerseits die Aufgabe, seine Untersuchungen neu aufzunehmen, und dem Ziele einer gänzlichen Reform der Wissenschaft zuzuführen.

1) So bestimmt Kant das moralische Gefühl in der Abhandlung über das Schöne und Erhabene (1764). 2. Abschn. W. W. v. Hartenst. 1. A. VII, 391.

Wir sind zwar nicht darüber unterrichtet, in welchem Zeitpunkt Kant zuerst mit Hume's Schrift über die menschliche Natur bekannt wurde; aber einzelne Spuren ihres Einflusses zeigen sich schon in einigen von den bisher besprochenen Arbeiten. In der Abhandlung über die negativen Größen wirft Kant die Frage auf, wie man es zu verstehen habe, daß ein Ding der Realgrund eines andern sei, „daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" er findet also in dem Begriff der Ursache, welchen Hume zunächst von Seiten seines Ursprungs, als eine bloße Phantasievorstellung, in Anspruch genommen hatte, eine metaphysische Schwierigkeit, eine Dunkelheit, die er nicht aufzulösen weiß. Noch weiter geht er in der Preisschrift vom Jahr 1764, wenn er erklärt: die Metaphysik sei ohne Zweifel die schwerste unter den menschlichen Einsichten, allein es sei noch niemals eine geschrieben worden. Aber doch ist damit noch nicht gesagt, daß diese Wissenschaft im bisherigen Sinne des Wortes überhaupt unmöglich sei, sondern nur die bisherige Art ihrer Behandlung wird verworfen; ihre Ergebnisse dagegen glaubt Kant, wie wir gesehen haben, in der Hauptsache noch aufrechthalten zu können. Erst in den „Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766) schreibt er der ganzen bisherigen Spekulation einen entschiedenen Absagebrief. Der nächste Gegenstand dieser Schrift sind die Offenbarungen Swedenborg's, die sie mit köstlichem Humor als Erzeugnisse eines kranken Kopfes behandelt; aber Kant benützt diese Gelegenheit, um der dogmatischen Philosophie seiner Zeit zu sagen, daß ihre vermeintliche Weisheit auf einer ähnlichen Täuschung beruhe. Die Metaphysik, erklärt er jetzt, sei nichts anderes als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft; die aposteriorische Wissenschaft führe bald zu einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden könne, die apriorische fange an, man wisse nicht, wo, und komme, man wisse nicht wohin, und ihre Beweisführungen treffen mit der Erfahrung nicht zusammen; wie etwas eine Ursache sein oder eine Kraft haben könne, lasse sich nicht durch Vernunft einsehen, sondern nur der Erfahrung entnehmen, denn die Vernunft könne die Dinge nur nach der Identität und dem Widerspruch vergleichen, die Causalität dagegen bestehe darin, daß durch etwas ein anderes, im Begriff desselben nicht enthaltenes, nicht aus ihm abzuleitendes, gesetzt werde; so weit daher die Begriffe von Ursachen, Kräften und Handlungen nicht aus der Erfahrung stammen, seien sie durchaus willkührlich. Mit diesen Sätzen macht

Kant sichtbar den Uebergang von der früheren theilweisen Kritik der Metaphysik zu der durchgreifenden seines späteren Systems. kündigt sich auch in der Entschiedenheit an, mit der Kant j 2. Th. 3. Hptst.) die Unabhängigkeit des sittlichen Verhalte theoretischen Ueberzeugungen, und so namentlich von dem keitsglauben, behauptet; er findet es nämlich naturgemäßer die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen gearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die anderen Welt zu gründen. Aber doch verbirgt es sich n den Standpunkt der Vernunftkritik auch jetzt noch nicht wi hat. Er stützt die Sittlichkeit auf einen „moralischen Gla auf den kategorischen Imperativ; er leitet den Begriff der Wirkung aus der Erfahrung ab, nicht aus der alle Erfah enden Thätigkeit des Verstandes; und während er in der und Zeit für subjektive Anschauungsformen erklärte, such Abhandlung „von dem ersten Grunde des Unterschiedes d im Raume“ (1768) noch zu beweisen, „daß der absolute hängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität gerade auf diese objektive Realität des Raumes wird die gestützt, welche an sich selbst freilich Kant's spätere Ans hilft, daß der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren sondern ein Grundbegriff sei, der jede äußere Empfindung mache. Erst zwei Jahre später kündigte er der Welt in seine dissertation [1]) durch die Lehre von der Idealität des Rau Zeit sein neues System an, von welchem er aber dama diesen Einen Hauptpunkt entdeckt hatte; und erst nach weitere legte er ihr in der Kritik der reinen Vernunft (1781) da welches durch die scharfe, tiefdringende, nach allen Seiten s geführte und umsichtig abgewogene Darlegung seiner kühne vollständige Umwälzung in dem Zustand der Philosophie h bestimmt war.

Von diesem Zeitpunkt an sehen wir Kant in einer raf stellerischen Thätigkeit begriffen. In einem Lebensalter, in den meisten die Arbeitskraft nachläßt, folgen sich bei ihm

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

Schlag die Werke, welche theils der Begründung theils der Ausführung seines Systems gewidmet sind: 1783 die „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik", eine Erläuterungsschrift zu der Kritik d. r. V.; 1785 die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"; 1786 die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft"; 1787 die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft; 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft"; 1790 die „Kritik der Urtheilskraft"; 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; 1795 die Schrift: „zum ewigen Frieden"; 1797 die „Metaphysik der Sitten", deren ersten Theil die „Rechtslehre", den zweiten die „Tugendlehre" bildet; 1798 der „Streit der Facultäten" und die „Anthropologie"; 1800 die von Jäsche herausgegebenen Vorlesungen über Logik; 1802 und 1803 die von Rink herausgegebenen über physische Geographie und über Pädagogik; vieler kleinerer Abhandlungen nicht zu erwähnen.

Die meisten und bedeutendsten von diesen Schriften bilden nun eine zusammengehörige Reihe; sie sind, wie Kant sagt [1]), theils der kritischen Begründung theils der doctrinalen Darstellung seines Systems gewidmet. In der ersteren Beziehung ergiebt sich ihm sodann wieder eine dreifache Aufgabe. Kant selbst bezeichnet seinen Standpunkt als Kriticismus, als die richtige Mitte zwischen Wolff's Dogmatismus und Hume's Skepsis [2]). Die wolffische Philosophie war dogmatisch verfahren, denn sie hatte vermittelst der Begriffe die Dinge erkennen wollen, ohne den Ursprung und die Zuverläßigkeit dieser Begriffe vorher untersucht zu haben. Für Kant dagegen ist, nach Locke's und Hume's Vorgang, das wichtigste eben diese Untersuchung, die Frage nach der Entstehung und der Wahrheit unserer Vorstellungen, die Kritik des Erkenntnißvermögens. Statt nun aber diese Frage mit Locke selbst wieder dogmatisch, durch die unbewiesene Voraussetzung der Wahrheit der Erfahrung zu beantworten, unterwirft Kant mit Hume, und noch weit gründlicher und umfassender, als dieser, die Erfahrung und die geistigen Vorgänge, durch welche sie bedingt ist, gleichfalls der Untersuchung; während andererseits diese Untersuchung bei Hume ein skeptisches Ergebniß gehabt hatte, hat sie bei ihm ein kritisches: er unterscheidet die verschiedenen Arten des Erkennens, bestimmt ihre Bedingungen und ihre Grenzen. Er behauptet, unserem Erkenntnißvermögen seien die Dinge

1) Krit. d. Urtheilskr. Vorr. Schl.

2) Krit. d. r. Vern. Methodenl. IV. Hauptst. Nr. 3. Ebd. Einl. Nr. VI. u. a. St.

immer nur in den aprioriſchen Formen unſeres Anſchauens und Denkens, und deßhalb nur als Erſcheinungen gegeben, wir ſeien daher mit unſerem Wiſſen auf die Erfahrung beſchränkt; die Erfahrung ſelbſt aber entſpringe ihrer Form nach aus dem Selbſtbewußtſein, als ihrer „tranſcendentalen", aller Erfahrung vorausgehenden und ſie bedingenden Quelle. Er glaubt aber zugleich auch, durch unſer Wollen dringen wir in die überſinnliche Welt ein, die unſerem Wiſſen verſchloſſen ſei, und er ſtellt deßhalb der Betrachtung des Erkenntnißvermögens, mit der die Kritik der reinen Vernunft ſich beſchäftigt, in der Kritik der praktiſchen Vernunft jene Unterſuchung der ſittlichen Anlagen und Anforderungen zur Seite, welche die Grundlage ſeiner Sittenlehre bildet. Er fügt endlich beiden in der Kritik der Urtheilskraft eine Unterſuchung über das Gefühl der Luſt und Unluſt und die aus der Urtheilskraft hervorgehenden aprioriſchen Geſetze desſelben bei, und zeigt ebendamit einen Punkt auf, in welchem die theoretiſche und die praktiſche Weltanſicht zuſammentreffen [1]). Da aber durch dieſe Unterſuchungen der theoretiſchen Vernunftwiſſenſchaft, oder der Metaphyſik, der Boden entzogen iſt, während andererſeits bloße Erfahrungswiſſenſchaften nach Kant im Syſtem der Philoſophie überhaupt keinen Raum finden, ſo bleibt für den doctrinalen Theil desſelben, neben der praktiſchen Philoſophie, welche die Rechtslehre, Tugendlehre und Religionsphiloſophie in ſich befaßt, nur die Darſtellung der Beſtimmungen übrig, die ſich als allgemeine Bedingungen der körperlichen Erſcheinung aus der Natur unſeres Anſchauens und Denkens ergeben, und mit dieſen beſchäftigt ſich die „Metaphyſik der Natur", welche in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" niedergelegt iſt.

2. Das kantiſche Syſtem. Die Kritik der reinen Vernunft: a) die Möglichkeit und die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens.

Unter den Aufgaben, deren Löſung Kant in dem kritiſchen Theile ſeiner Philoſophie unternimmt, iſt die wichtigſte und eingreifendſte jene Unterſuchung des Erkenntnißvermögens, welche er in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt und durch die Prolegomena dem allge-

1) So ſtellt Kant ſelbſt das Verhältniß der drei Kritiken dar: Ueber Philoſophie überhaupt. (Werke v. Hartenſt. 1. Ausg. I.) 143 ff. 167 ff. Krit. d. Urtheilskr. Vorr. Einl. III. IX. u. ö.

meinen Verständniß näher zu bringen versucht hat. Den Gegenstand dieser Untersuchung bildet im allgemeinen die Frage nach der Möglichkeit eines aprioriſchen, von der Erfahrung unabhängigen Wiſſens; oder, wie er auch ſagt, die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphyſik. Kant verſteht nämlich unter der Metaphyſik im weiteren Sinn die reine Vernunftwiſſenſchaft überhaupt, das Ganze derjenigen Lehrſätze, welche ſich weder blos auf die Formen unſeres Denkens beziehen, wie die Logik, noch aus der Erfahrung geſchöpft ſind, wie die empiriſche Phyſik und die empiriſche Pſychologie, welche vielmehr aus aprioriſchen Begriffen eine reale (auf beſtimmte Gegenſtände bezügliche) Erkenntniß ableiten; im engeren Sinn unterſcheidet er die Metaphyſik als die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen von zwei andern aprioriſchen Wiſſenſchaften, der reinen Mathematik und der reinen Phyſik, und ſtellt demnach an die Kritik der reinen Vernunft die dreifache Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwiſſenſchaft und der Metaphyſik.

Seine Antwort lautet zunächſt hypothetiſch: dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, wenn in Bezug auf die Gegenſtände, mit denen ſie es zu thun haben, ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſind; d. h. wenn es unſerer Vernunft möglich iſt, von ſich aus und ohne Beihülfe der Erfahrung über dieſe Gegenſtände Sätze aufzuſtellen, welche nicht blos in der Entwicklung gegebener Begriffe beſtehen, ſondern in der Auffindung neuer, welche unſer Wiſſen nicht blos erläutern, ſondern auch erweitern. Von unſern Urtheilen ſind nämlich diejenigen, bei denen das Prädikat in dem Subjekt als ein Merkmal ſeines Begriffs enthalten iſt, und ſich daher aus dem Subjektsbegriff auf rein logiſchem Wege, durch Zergliederung desſelben, nach dem Satz des Widerſpruchs ableiten läßt, analytiſche; ſynthetiſche dagegen diejenigen, bei denen dieß nicht möglich iſt, weil das Prädikat zum Subjektsbegriff etwas neues, in ihm ſelbſt nicht enthaltenes, hinzubringt. Daß z. B. alle Körper ausgedehnt ſind, iſt nach Kant ein analytiſches, daß gewiſſe Körper ſchwer ſind, iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die Schwere nicht, wie die Ausdehnung, im Begriff des Körpers als ſolchem enthalten iſt, ein Körper ohne Schwere nicht derſelbe logiſche Widerſpruch iſt, wie ein Körper ohne Ausdehnung. So lange daher die Wiſſenſchaft nur analytiſch verfährt, gewinnt ſie keinen Inhalt, den ſie nicht in den analyſirten Begriffen ſchon hätte; nur durch ein ſynthetiſches Verfahren kann ſie einen ſolchen erhalten,

und nur wenn ſie ihn durch eine aprioriſche Syntheſe erhält, wird ſie eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſein. Wenn mithin die Kritik d. r. V. die Möglichkeit eines aprioriſchen Wiſſens unterſuchen ſoll, ſo handelt es ſich hiebei um die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a pri Möglichkeit eines Erkennens, welches ſeinen Inhalt urſp uns ſelbſt ſchöpft und ihn nicht erſt durch die Erfahrung

Was iſt es nun, das ſich in dieſer Weiſe erkennen das Gegenſtändliche als ſolches, — denn von ſeiner Beſch uns, wie Kant glaubt, immer nur die Erfahrung unterri dern einzig und allein wir ſelbſt als das erkennende Subj objektive Inhalt, ſondern nur die ſubjektiven Formen und unſeres Vorſtellens. Dieſe Vorſtellungsformen erfüllen einem Inhalt nur durch die Erfahrung; auf ſolches dageg die Erfahrung hinaus liegt, laſſen ſie ſich überhaupt nid und wenn wir dieſe Anwendung dennoch verſuchen, gerat vermeidlich in Täuſchungen und Widerſprüche. Unſer aprio bezieht ſich auf die Formen des Vorſtellens als Bedingu fahrung; nicht auf die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, letzten Gründe derſelben, die nie Gegenſtand der Erfah können. Mit der Begründung dieſer Sätze beſchäftigt ſich reinen Vernunft. Der Inhalt dieſer Schrift zerfällt dah nach in zwei Hälften: die Unterſuchung über die Möglid über die Grenzen unſeres Wiſſens; den Nachweis der Bed erfahrungsmäßigen und den Nachweis der Unmöglichkeit fahrung überſchreitenden Erkennens. Die erſte von dieſen gen umfaßt unter den Abſchnitten, in die Kant ſelbſt ſein hat, die tranſcendentale Aeſthetik und Analytik, die zweite dentale Dialektik [1]).

1) Die Eintheilung der Kritik d. r. V. iſt ziemlich verwickelt. K zunächſt die tranſcendentale Elementarlehre und die tranſcendent lehre; („tranſcendental" heißen dieſe, weil ſie die aprioriſchen B Erfahrung unterſuchen; m. vgl. über dieſe Bedeutung des Ausdrucks zur tranſcendentalen Logik. Nr. 2;) innerhalb der erſteren ſodann wied welche es mit dem ſinnlichen, und die Logik, welche es mit dem denk zu thun hat, und in der Logik die Analytik, welche die Elemente ſtandeserkenntniß darſtellt, und die Dialektik, welche den durch eine fal der reinen Verſtandesbegriffe entſtandenen dialektiſchen Schein auf ordnen die Prolegomena ihren Inhalt unter die drei Fragen: wie i matik, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft, wie iſt Metaphyſik möglich?

Bei der Frage nach den Bedingungen der Erfahrungserkenntniß handelt es sich wieder um drei Punkte. Die Vorstellungsthätigkeit, deren Formen und Gesetze den Inhalt alles aprioriſchen Wissens ausmachen, ist doppelter Art: sinnliches Vorstellen und Denken. Durch die Sinnlichkeit werden uns, wie Kant sagt, Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht; jene ist das Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, Receptivität, dieser das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen, Spontaneität; jene liefert uns Anschauungen, dieser Begriffe. Aus der Verbindung beider entspringt die Erfahrung. Wenn daher die aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung, die Grundformen des Vorstellens aufgesucht werden sollen, so fragt es sich näher: giebt es 1) aprioriſche Anschauungen? giebt es 2) aprioriſche Begriffe? und giebt es 3) aprioriſche Gesetze für die Anwendung der Begriffe auf die Anschauungen?

Daß nun die erste von diesen Fragen zu bejahen sei, glaubt Kant zunächst schon durch eine allgemeine Erwägung darthun zu können. Wenn wir den Gegenstand einer empiriſchen Anschauung eine Erscheinung nennen, so ist in jeder Erscheinung, wie er ausführt, ein doppeltes zu unterscheiden, ihre Materie und ihre Form. Die Materie ist das an der Erscheinung, was der Empfindung entspricht; denn die Empfindung ist nichts anderes, als die Wirkung eines Gegenstandes auf unser Vorstellungsvermögen. Die Form dagegen ist dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Da nun dasjenige, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, nicht selbst wieder Empfindung sein kann, so muß die Form zu allen Erscheinungen, oder was dasselbe ist, es muß die reine Form der sinnlichen Anschauung, wie Kant sagt, „im Gemüthe a priori bereit liegen.“ Kant nennt diese aprioriſchen Formen der Erscheinung gewöhnlich „reine Anschauungen“, und er spricht von ihnen nicht selten so, daß es scheinen könnte, als denke er bei diesem Ausdruck an wirkliche, fertige Vorstellungen, die allem erfahrungsmäßigen Vorstellen vorangehen. Indessen hat er sich schon in seiner Inauguraldissertation ausreichend darüber erklärt, daß dieß nicht seine Meinung ist, und daß wir unter den reinen Anschauungen nichts anderes zu verstehen haben, als die aprioriſchen Formen oder Gesetze unseres Anschauens. Nachdem er nämlich dort (§ 15, Coroll.) Raum und Zeit als reine Anschauungen aufgezeigt hat, wirft er die Frage auf, ob uns diese Begriffe angeboren

seien, oder erst im Lauf unseres Lebens gebildet werden, und er antwortet: die Begriffe des Raumes und der Zeit werden unstreitig von uns selbst gebildet: wir abstrahiren sie von den Thätigkeiten unseres Geistes, der seine Empfindungen nach festen Gesetzen ordne, angeboren sei uns nichts, als eben diese Gesetze. In dem gleichen Sinn äußert er sich auch später. Angeborene Vorstellungen, sagt er [1]), könne die Kritik nicht zugeben; aber doch müsse ein Grund im Subjekte sein, der es möglich mache, daß unsere Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und dieser Grund wenigstens sei angeboren. Daß aber ebenso auch nach aprioriſchen Gesetzen des Empfindens selbst gefragt werden müßte, daß auch schon unsere Empfindungen nur Vorgänge in unserem Bewußtsein sind, welche vermöge der Einrichtung unserer Natur durch gewisse äußere Eindrücke hervorgerufen werden, dieß hat Kant zwar nicht ganz übersehen [2]); aber doch hat er diesen Punkt nicht weiter verfolgt, und so stark er auch die Subjektivität aller unserer Wahrnehmungen hervorhebt, so begründet er sie doch immer nur damit, daß die Formen, unter denen die Empfindungen von uns zusammengefaßt werden, nicht damit, daß auch schon die Empfindungen als solche durch aprioriſche Vorstellungsgesetze bestimmt werden.

Näher sind es jener Formen nach Kant zwei, der Raum und die Zeit. Alle Gegenstände außer uns werden von uns als im Raum befindlich, alle unsere inneren Zustände werden von uns als Theile eines zeitlichen Verlaufes angeschaut: der Raum ist die aprioriſche Form der äußeren Anschauung oder des äußeren Sinnes, die Zeit die der inneren Anschauung oder des inneren Sinnes; weil aber auch die Vorstellungen äußerer Dinge, als unsere Vorstellungen, gleichfalls zu unserem inneren Zustand gehören, ist die Zeit eine aprioriſche Bedingung aller Erscheinung überhaupt, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren.

Den Beweis für diese tiefgreifenden Bestimmungen führt Kant theils direkt, theils indirekt. Jenes, indem er sie an der Raum- und Zeitvorstellung selbst nachweist; dieses, indem er eine Thatsache aufzeigt, welche sich unter keiner anderen Voraussetzung erklären läßt. Seine direkte Beweisführung hat wieder zweierlei festzustellen: daß die Vorstellung des Raumes

---

1) Ueber eine Entdeckung u. s. w. Werke v. Hartenst. III, 359 f.

2) §. 4 der Inauguraldissertation bemerkt er: die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung ausmache, hänge hinsichtlich ihrer Qualität von der Natur des empfindenden Subjekts ab.

und der Zeit nicht empiriſchen, ſondern aprioriſchen Urſprungs iſt, und daß ſie nicht Begriff, ſondern Anſchauung iſt. Das erſtere ergiebt ſich nun, wie Kant bemerkt, theils aus dem Umſtand, daß wir zwar von allem, was in Raum und Zeit iſt, abſtrahiren, aber den Raum und die Zeit ſelbſt uns nicht wegdenken können; theils und beſonders aus der Erwägung, daß nur die Raumvorſtellung uns in den Stand ſetzt, irgend welche Gegenſtände als im Raum befindlich anzuſchauen, nur die Zeitvorſtellung uns in den Stand ſetzt, Dinge als gleichzeitig oder aufeinanderfolgend anzuſchauen, daß die allgemeinen Vorſtellungen des Raumes und der Zeit Bedingungen aller beſtimmten Raum- und Zeitanſchaungen ſind, und ſomit nicht ihrerſeits erſt aus dieſen abſtrahirt ſein können. Daß andererſeits Raum und Zeit nicht Begriffe, ſondern Anſchauungen ſind, erhellt nach Kant aus einem entſcheidenden Merkmal. Jeder Begriff iſt ein Allgemeines, das in vielen Einzelvorſtellungen als Merkmal derſelben enthalten iſt, und mithin dieſe als die Subjekte, deren Prädikat es iſt, unter ſich befaßt; Raum und Zeit dagegen ſind Einzelvorſtellungen, welche die beſonderen Räume und Zeiten als Theile in ſich befaſſen: es giebt nur Einen Raum, der alle einzelnen Räume, nur Eine Zeit, die alle einzelnen Zeiten umſchließt. Die Vorſtellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt Anſchauung. Raum und Zeit ſind mithin aprioriſche oder reine Anſchauungen; ſie ſind die Formen, in welche vermöge der Geſetze unſeres Anſchauungsvermögens alle Empfindungen von uns gefaßt werden müſſen, wenn ſich Anſchauungen aus ihnen bilden ſollen. Nur weil ſie aprioriſche Vorſtellungsformen ſind, iſt es möglich, über Raum und Zeit Sätze aufzuſtellen, die den Charakter der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen, der bloßen Erfahrungsſätzen nie zukommt, nur deßhalb iſt reine Mathematik möglich; und nur weil ſie Anſchauungen ſind, nicht Begriffe, bedient ſich die Mathematik des conſtructiven Verfahrens: ſie beweiſt ihre Sätze nicht analytiſch, durch Zergliederung von Begriffen, ſondern ſynthetiſch, indem ſie die reine Anſchauung deſſen, was ſie darthun will, hervorbringt. Wie der direkte Beweis für die kantiſchen Beſtimmungen über Raum und Zeit in der Eigenthümlichkeit der Raum- und Zeitvorſtellung lag, ſo liegt der indirekte Beweis für dieſelben in der Thatſache, daß es eine reine Mathematik giebt.

Die reinen Anſchauungen enthalten aber erſt eine von den aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung. Die Erfahrung umfaßt nicht blos

die ſinnliche Anſchauung, ſondern auch den Begriff der Gegenſtände, die in der Anſchauung gegeben werden; nicht blos Erſcheinungen, die im Raum neben einander liegen und in der Zeit auf einander folgen, ſondern auch eine geſetzmäßige Verknüpfung dieſer Erſcheinungen. Nur durch dieſe Verknüpfung iſt die Vorſtellung der Dinge außer uns und des Zuſammenhangs dieſer Dinge, der Natur, möglich; nur auf ihr beruht der Unterſchied zwiſchen einem Urtheil, einem objektiv gültigen Verhältniß von Vorſtellungen, und einer blos ſubjektiven Ideenaſſociation; nur aus ihr erklärt es ſich, daß wir alle Erſcheinungen als Beſtimmungen unſeres Selbſt in uns finden. Der Grund dieſer Verknüpfung kann aber nicht in den Dingen als ſolchen liegen, denn in dieſem Fall könnte uns nur die Erfahrung von ihr unterrichten; in der Erfahrung iſt uns aber, wie Hume richtig erkannt hat, immer blos eine thatſächliche, nicht eine nothwendige Verknüpfung der Erſcheinungen gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß wir ſelbſt es ſind, die vermöge der Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins (oder wie Kant gewöhnlich mit leibniziſcher Terminologie ſagt: vermöge der Einheit der Apperception) die Erſcheinungen in eine nothwendige und dauernde Verknüpfung bringen. In der Vorſtellung dieſer Verknüpfung beſteht aber aller Verſtandesgebrauch, alles Denken. Die urſprüngliche Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt daher das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs: unſere Denkformen ſind nichts anderes, als die Formen, in denen das Mannigfaltige der Anſchauung zur Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins zuſammengefaßt wird [1]).

Um nun dieſe Formen zu finden, geht Kant von der Bemerkung aus: es ſei eine und dieſelbe Geiſtesthätigkeit, welche ſich analytiſch in der Subſumtion gegebener Gegenſtände unter Begriffe und ſynthetiſch in der urſprünglichen Begriffsbildung äußere, welche dort die Urtheilsformen, von denen die formale Logik handelt, hier die reinen Verſtandesbegriffe, die Kategorieen erzeuge; wie er ja ſchon längſt das Vermögen zu urtheilen als die unterſcheidende Grundeigenſchaft des Verſtandes bezeichnet hatte. Hieraus ſchließt er ſofort, daß auch die Formen der urſprünglichen Begriffsbildung den logiſchen Formen des Urtheils entſprechen müſſen. Der letzteren ſind es aber, wie er an-

1) Krit. d. r. V. Transc. Anal. 2. Hauptſt. 1. Abſchn. §. 13. 2. Abſch. §. 15 ff., wozu die Faſſung der letzteren Darſtellung in der 1. Ausg. zu vergleichen iſt. Prolegomena §. 27 f. 36.

nimmt, zwölf, welche sich unter vier Hauptgesichtspunkte vertheilen; ebensoviele werden es auch der Formen, unter denen das Mannigfaltige der Anschauung ursprünglich zur Einheit zusammengefaßt wird, der Kategorieen, sein müssen. Die Urtheile sind ihrer Quantität nach allgemeine, besondere und einzelne; ihrer Qualität nach bejahende, verneinende und unendliche; ihrer Relation nach kategorische, hypothetische und disjunktive; ihrer Modalität nach problematische, assertorische und apodiktische. Gehen wir von diesen Urtheilen, in denen wir unsere Begriffe zerlegen, auf die erste Bildung derselben und ihre Grundformen zurück, so erhalten wir den zwölf Arten der Urtheile entsprechend zwölf Kategorieen: 1) Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) Kat. der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) Kat. der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft oder Wechselwirkung; 4) Kat. der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Man kann allerdings gegen diese Ableitung manches einwenden: man kann nicht blos die kantische Tafel der Urtheilsformen an dem einen und anderen Punkt in Anspruch nehmen, sondern man kann auch bezweifeln, ob die Kategorieen der Natur der Sache nach jenen so genau entsprechen müssen und entsprechen können, wie Kant annimmt. Unser Philosoph selbst jedoch hegt gegen die Bündigkeit seiner Deduktion keinen Zweifel, und namentlich die vier Hauptkategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität bilden für ihn bei den verschiedenartigsten Untersuchungen ein stehendes Schema.

Damit aber zwei so ungleichartige Vermögen, wie Sinnlichkeit und Verstand, vereinigt, das Mannigfaltige der Anschauung unter die Einheit des Begriffs zusammengefaßt werde, muß zwischen beide ein Bindeglied in die Mitte treten: es muß eine Geistesthätigkeit geben, welche sich einerseits auf die Sinnlichkeit bezieht, und welche andererseits dieselbe fähig macht, vom Begriff umfaßt und bestimmt zu werden, es muß eine Vorstellung geben, welche zugleich die sinnlichen Anschauungen zur Einheit verknüpft, und den Verstand an der Vielheit des Sinnlichen theilnehmen läßt. Jene Geistesthätigkeit ist nun die produktive Einbildungskraft, diese Vorstellung ist die aus ihr entspringende Anschauung der Zeit. Die Einbildungskraft ist nämlich das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.

Da nun alle Anschauung sinnlich ist, gehört sie zur Sinnlichkeit; sofern sie aber doch nicht blos, wie der Sinn, Gegebenes aufnimmt, sondern neue Anschauungen erzeugt, ist sie ein Vermögen, die Sinnlichkeit selbstthätig zu bestimmen, sie ist nicht blos bestimmbar, sondern bestimmend, besitzt nicht blos Receptivität, sondern Spontaneität. Als Anschauungsvermögen ist sie der Sinnlichkeit, als ein Vermögen selbstthätiger Erzeugung von Vorstellungen ist sie dem Verstande verwandt. Sie ist also das gesuchte Mittelglied zwischen beiden. Diejenige Vorstellung aber, durch welche beide verknüpft werden, ist die Vorstellung der Zeit. Da die Zeit die aprioriſche Form des inneren Sinnes ist, fällt alle Verknüpfung von Vorstellungen unter die Zeitbestimmung. Diese Bestimmung ist mithin eine allgemeine und aprioriſche, und insofern der Kategorie gleichartig; sie ist aber andererseits auch der Erscheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empiriſchen Vorstellung mit enthalten ist. Sie bildet daher die natürliche Vermittlung für die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung, oder wie Kant dieß auszudrücken pflegt: sie ist das Schema der reinen Verstandesbegriffe. Aus unserem Verstand entspringen die Kategorieen, als die allgemeinen Formen der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen. Ein solches ist uns nun zuerst in der Zeit, als der von aller Erfahrung unabhängigen und auch nicht auf die Gegenstände der äußeren Anschauung beschränkten Form jeder Anschauung, gegeben. Sie ist es daher, auf welche die Kategorieen ihre erste und allgemeinste Anwendung finden. Jeder Kategorie entspricht eine bestimmte Modifikation der Zeitanschauung, welche sich zu ihr ähnlich verhält, wie auf der Seite des äußeren Sinns z. B. die allgemeine Anschauung des Dreiecks zu dem Begriff desselben. Diese Anschaunng ist etwas anderes, als das sinnliche Bild, welches der Geometer auf die Tafel zeichnet; denn das letztere zeigt uns immer ein bestimmtes Dreieck, ein spitz-, stumpf- oder rechtwinkliges, ein gleichseitiges, gleichschenkeliges oder ungleichseitiges u. s. w., jene Anschauung dagegen enthält nur dasjenige, was in allen Arten von Dreiecken gleicherweise vorkommt, ebendeßhalb aber in keinem einzelnen Dreieck für sich dargestellt werden kann, nur die allgemeine Regel, nach welcher die Einbildungskraft verfährt, wenn sie diese Figur entwirft, nicht eine bestimmte ihr entsprechende Figur: sie ist nicht das Bild, sondern das Schema eines Dreiecks. Andererseits aber ist diese allgemeine Anschauung des Dreiecks, eben als Anschauung, von dem Begriff desselben zu unterscheiden. Diesen bildet

der Verstand, jene die Einbildungskraft. Nicht anders verhält es sich nach Kant auch mit der Zeit als dem allgemeinen Schema der Verstandesbegriffe. Der Begriff der Größe, die Kategorie der Quantität, ist an sich selbst eine unsinnliche Vorstellung; die erste sinnliche Vorstellung, in welcher dieser Begriff zur Darstellung kommt, das reine Schema der Größe, ist die Zahl; die Zahl ist aber nichts anderes als die einheitliche Zusammenfassung der aufeinanderfolgenden Akte, durch welche eine Zeitreihe erzeugt wird. Aehnlich entspricht unter den Kategorieen der Qualität dem Begriff der Realität das Sein in der Zeit, dem der Negation das Nichtsein in der Zeit, und den Grad der Realität beurtheilen wir nach der Intensität der in derselben Zeit sich erzeugenden Empfindung. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen, das der Wechselwirkung das regelmäßige Zugleichsein der Bestimmungen verschiedener Erscheinungen. Das Schema der Möglichkeit ist die Vorstellung des Seins zu irgend einer Zeit, das der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit, das der Nothwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. Alle diese Schemata drücken nur die Art aus, wie wir das Manigfaltige der Anschauung im inneren Sinn zusammenfassen, um dadurch seine Zusammenfassung im Begriff, in der Einheit des Selbstbewußtseins, möglich zu machen.

Durch die Anwendung der Kategorieen auf dieses Schema entstehen die allgemeinen Grundsätze, welche die Gesetze aller Verknüpfung der Anschauungen durch Begriffe ausdrücken, und welche daher, — da jede Erfahrung auf einer solchen Verknüpfung beruht, — die aprioriſchen Bedingungen aller Erfahrung sind. Indem wir die Erscheinungen unter den Begriff der Quantität stellen, erhalten wir den Grundsatz: alle Anschauungen sind extensive Größen; indem wir sie unter den der Qualität stellen, den Grundsatz: in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, einen Grad. Die Kategorieen der Relation, auf die Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen, führen im allgemeinen zu dem Grundsatz, daß Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich sei; denn nur diese nothwendige Verknüpfung ist eine objektive, der Glaube an das Dasein der Objekte ist daher durch sie bedingt. Im besonderen ergeben sich daraus die drei Sätze: daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre und das Quantum

derselben sich weder vermehre noch vermindere; daß alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen; daß alle Substanzen, sofern sie als räumlich coexistirend wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung stehen. Bestimmen wir endlich die Gegenstände der Erfahrung nach den Kategorieen der Modalität, so erhalten wir die drei Grundsätze: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich; was mit ihren materialen Bedingungen (mit der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist nothwendig.

Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich nun, wie bedeutend der Antheil ist, der unserer eigenen Thätigkeit an allen unsern Vorstellungen ohne Ausnahme zukommt. Gegeben sind uns nur die Empfindungen als der Stoff unserer Vorstellungen. Wenn wir aus diesem Stoff Anschauungen bilden, unsere Empfindungen zu Raumgestalten und Zeitreihen verknüpfen, so gehen wir über das Gegebene als solches hinaus, wir bringen es in eine Form, die aus uns selbst, aus den aprioriischen Gesetzen unserer Anschauung stammt. Wenn sich uns die Gegenstände unserer Anschauung durch allgemein gültige Beziehungen, durch einen objektiven Causalzusammenhang verbunden zeigen, und wenn uns in Folge dessen die Raumbilder zu raumerfüllenden Dingen außer uns werden, unsere inneren Zustände sich zum Ich als ihrem bleibenden gemeinsamen Subjekt zusammenfassen, so sind es lediglich unsere eigenen Geistesthätigkeiten, unser Verstand und unsere Phantasie, welche diesen Zusammenhang herstellen: jener, indem er die Formen erzeugt, unter denen überhaupt ein Mannigfaltiges von uns in eine nothwendige Verbindung gebracht, zur Einheit des Selbstbewußtseins zusammengefaßt wird; diese, indem sie die Anschauungen in der Zeit so ordnet, daß sie von den Verstandesbegriffen umfaßt werden können. Ist uns daher auch aller Vorstellungs*stoff* gegeben, so stammt doch alle Vorstellungs*form* aus uns selbst: was Kant gleich beim Beginn seiner Untersuchung über die zwei Quellen unserer Vorstellungen bemerkt hatte, das hat sich ihm durch die genaue Zergliederung unseres gesammten Vorstellungsvermögens bestätigt.

Wie steht es nun aber mit der Wahrheit der Vorstellungen, die wir auf diese Art bilden? Gegeben ist uns nur der Stoff derselben in der Empfindung. Wir müssen nun allerdings annehmen, daß unsern

Empfindungen ein von uns selbst verschiedenes Reales entspreche. Kant sucht dieß in der zweiten Auflage seiner Kritik d. r. V. gegen Descartes' „problematischen" und Berkeley's „dogmatischen" Idealismus ausdrücklich darzuthun, indem er ausführt: das empirisch bestimmte Bewußtsein unseres eigenen Daseins beweise das Dasein von Gegenständen außer uns, denn der zeitliche Wechsel unserer Zustände könne uns nur an einem Beharrlichen zum Bewußtsein kommen, und da unser Dasein in der Zeit dieses Beharrliche schon voraussetze, so könne das letztere nicht etwas in uns, sondern nur ein Ding außer uns sein. Die Bündigkeit dieses Beweises unterliegt nun zwar erheblichen Einwendungen; aber daß die Empfindungen nicht blos Erzeugnisse des vorstellenden Subjekts seien, sondern sich auf gewisse unabhängig von unserem Vorstellen vorhandene Dinge beziehen, hat Kant stets behauptet. Schon in seiner Inauguraldissertation (§ 4. 11) bemerkt er gegen den Idealismus: unsere sinnlichen Vorstellungen beweisen die Gegenwart der Objekte, durch die sie hervorgerufen werden; zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen der Kritik d. r. V. unterscheidet er in den Prolegomenen [1]) seine Ansicht von dem Idealismus der ebengenannten beiden Philosophen, indem er versichert: die Existenz der Sachen zu bezweifeln, sei ihm niemals in den Sinn gekommen, sondern blos von der sinnlichen Vorstellung der Sachen habe er gezeigt, daß sie keine den Sachen an sich angehörige Bestimmung sei; und als in der Folge Fichte den Versuch machte, seinem System durch Beseitigung des Dings-an-sich größere Einheit zu geben, verwahrte er sich dagegen auf's nachdrücklichste, und erklärte, die Kritik sei nicht nach dem Beck'schen oder Fichte'schen Standpunkt, sondern nach dem Buchstaben zu verstehen [2]). Aber auch in der ersten Auflage der Kritik, von der man behauptet hat, das Ding an sich als etwas reales, der Erscheinung zu Grunde liegendes, sei ihr noch fremd — auch in dieser angeblich reineren Darstellung seines Systems spricht er sich, wie wir dieß nach der eben angeführten Erklärung der Prolegomenen nicht anders erwarten können, in dem gleichen Sinn aus. Er setzt voraus, daß es eine uns unbekannte „nichtsinnliche Ursache" unserer sinnlichen Vorstellungen, ein „transcendentales Objekt" gebe, welches uns in den

---

1) § 13, Anm. 3 vgl. Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. (1786) 2. Hptst. 4 Lehrs. Anm. 2 u. a. St.

2) Erklärung v. J. 1799; W. W. v. Hartenst. X, 565.

Formen unserer Sinnlichkeit erscheine, daß „das wahre Correlatum“
unserer Anschauungen das uns unerkennbare „Ding an
daß es die Dinge seien, die uns durch unsere Vorstellung
und während er in der zweiten Ausgabe den leibnizis
„Geist und Materie dürften in dem, was ihnen als Din
zu Grunde liege, vielleicht nicht so ungleichartig sein,“
wirft [2]), führt er denselben in der ersten [3]) noch weit ei
und er redet dabei von dem Etwas, das den äußeren E
Grunde liege und unsern Sinn afficire, von den un
Gründen der äußeren und der inneren Erscheinungen, u
sich selbst weder Materie noch ein denkendes Wesen sei
Bestimmtheit, er unterscheidet auch hier schon seinen t
Idealismus von dem „empirischen Idealismus“ so scharf,
annehmen läßt, er habe in jenem Zeitpunkt das Dasei
welche durch ihre Einwirkung auf unsern Geist die Em
vorrufen, geläugnet oder bezweifelt. Hat er doch au
Gottes, wie allgemein zugegeben wird, damals so wen
und später, bezweifelt; und doch stützt sich sein Bewei
durchaus auf das Dasein einer von uns unabhängigen
und muß sofort zusammenfallen, wenn man mit Fichte
zu einem bloßen Erzeugniß unseres Selbstbewußtseins m
man daher unter der Außenwelt oder dem Objekt nicht
und räumlich außer uns befindliche Gegenstände, sond
haupt die Gesammtheit dessen, was in seinem Dasein
schieden, was weder ein Theil noch ein Erzeugniß u
Wesens ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß
jekt in diesem Sinn jederzeit behauptet und die Sinnese
demselben hergeleitet hat [4]).

---

1) Transc. Aesth. §. 3. 8. Transc. Anal. 2 B. 2. Hptst. 3. 2
Analogie, Beweis. Transc. Dial. 2. B. 2. Hptst. 6. Abschn. S.
390 f. Rosenkr.

2) Transc. Dial. 2. B. 1. Hptst. g. E.

3) In dem Abschnitt über die Paralogismen der reinen Ver
293. 295 f. 298. 303. Rosenkr. Vgl. was S. 331 angeführt ist.

4) Und dieses Ergebniß ist selbstverständlich damit nicht umg
Kant Bestimmungen aufgezeigt werden, die sich mit demselben stre
vertragen würden. Solche Bestimmungen finden sich freilich, und
durch in einen Widerspruch verwickelt, ist gleichfalls unverkennbar.

Aber dieses Objekt kann von uns freilich nur unter den Formen unseres Anschauens und Denkens vorgestellt werden. Wenn sich unsere Empfindungen zu der Anschauung von Dingen im Raume und Vorgängen in der Zeit verknüpfen, wenn wir die wechselnden Erscheinungen auf beharrliche Substrate zurückführen, wenn wir das eine als Ursache das andere als Wirkung betrachten, wenn wir irgend einen Zusammenhang unter den Dingen annehmen, so übertragen wir die Anschauungen, welche unsere Sinnlichkeit, die Begriffe, welche unser Denken erzeugt hat, die Bestimmungen, unter denen wir das Gegebene zur Einheit unseres Selbstbewußtseins zusammenfassen, auf die Dinge. Welches Recht haben wir nun zu dieser Uebertragung, und welche Wahrheit können Vorstellungen für sich in Anspruch nehmen, die zwar ihrem Stoff nach uns gegeben, aber ihrer Form nach ganz und gar unser eigenes Werk sind? Können die Formen unseres Vorstellens mit den Formen der vorgestellten Gegenstände zusammenfallen, können die subjektiven Bestimmungen unseres Bewußtseins zugleich objektive Bestimmungen der Dinge sein? Kant hält diese Annahme für so unzuläßig, daß er es gar nicht nöthig findet, ihre Möglichkeit einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Nehmen wir unsere Begriffe vom Objekt her, sagt er, so sind sie empirisch; „nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, kein Grund sein, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme [1]).“ Wären unsere Bestimmungen über Raum und Zeit, über Ursache und Wirkung u. s. w. empirischen Ursprungs, so könnten sie keine Nothwendigkeit und keine absolute Allgemeinheit haben; sind sie andererseits apriorisch, stammen sie aus uns selbst, so können sie, wie Kant glaubt, immer nur über die Art etwas aussagen, wie wir uns die Dinge vorzustellen genöthigt sind, aber nicht über die Eigenschaften, welche den Dingen an sich selbst zukommen. Indem daher Kant den aprioriſchen Charakter der reinen Anschauungs- und Denkformen nachgewiesen hat, glaubt er auch erwiesen zu haben, daß unsere Vorstellungen uns die Dinge nicht so zeigen, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie sich uns unter den eigenthüm-

---

sches Verfahren ist es nicht, diesen Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß man von den widersprechenden Sätzen die eine Hälfte ignorirt oder umdeutet.

1) Kritik d. r. V. 1. Aufl. Transc. Anal. 1. B. Schlußabschnitt S. 115. Rosenkr. Weiter vgl. m. den Schlußabschnitt der transc. Aesthet. u. a. St. z. B. S 123 Hartenst.

lichen Bedingungen unseres Vorstellens, in dem Spiegel des menschlichen Geistes darstellen; daß sich m. a. W. alle unsere Vorstellungen nur auf die Erscheinung, nicht auf das Ding-an-sich, nur auf Phänomena, nicht auf Noumena beziehen. Wir können die Dinge außer uns nur als raumerfüllende Gegenstände, und somit als Körper, die Vorgänge außer uns und in uns nur als Begebenheiten in der Zeit anschauen; wir sind genöthigt, unser eigenes Dasein wie das aller anderen Wesen uns als ein Sein in der Zeit, alles, was ist und geschieht, theils als gleichzeitig theils als aufeinanderfolgend vorzustellen. Aber wir können nicht behaupten, daß die Dinge auch an sich selbst in Raum und Zeit seien, oder daß unser eigenes Leben an sich selbst eine Zeitreihe bilde, denn Raum und Zeit sind nur die Formen unserer Sinnlichkeit. Was Gegenstand der äußeren Anschauung für uns sein soll, muß freilich im Raum, was überhaupt von uns angeschaut werden soll, muß in der Zeit sein; Raum und Zeit sind in sofern die unerläßlichen Bedingungen der Erscheinung, und alle die Aussagen über Raum- und Zeitverhältnisse, auf welchen die Geometrie und die Mechanik beruht, haben in Beziehung auf die Erscheinungen ihre vollkommene Wahrheit und gelten von ihnen in ausnahmsloser Allgemeinheit. Aber sie gelten von ihnen eben nur als von Erscheinungen, nur wiefern sie von uns vorgestellt werden; daß dagegen die Dinge, auf die unsere Anschauungen sich beziehen, auch an sich in Raum und Zeit seien und von einem an die Bedingungen des menschlichen Anschauungsvermögens nicht gebundenen Geiste gleichfalls unter diesen Formen vorgestellt werden müßten, läßt sich nicht annehmen. Raum und Zeit haben demnach, wie Kant sich ausdrückt, zwar empirische Realität; fragen wir dagegen nach ihrem transcendentalen Charakter, nach ihrem Ursprung und ihrer unbedingten, von den Formen unseres Vorstellens unabhängigen Geltung, so müssen wir ihre Idealität, wir müssen in Beziehung auf sie ein System des transcendentalen Idealismus behaupten. Das gleiche gilt aber auch von unsern Begriffen, unsern Denkformen. Wir sind allerdings genöthigt, uns die Dinge in einem nothwendigen Zusammenhang, in den Verhältnissen von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. zu denken, und weil diese Bestimmungen aus der Natur unseres Verstandes mit Nothwendigkeit hervorgehen, ist es unmöglich, daß uns etwas als Gegenstand unserer Vorstellung gegeben werde, das nicht unter sie fiele: sie sind die aprioriſchen und deßhalb durchaus

allgemeinen Bedingungen jeder Erfahrung; sofern es sich daher um die Dinge als Gegenstände der Erfahrung, um die Erscheinungen handelt, haben sie objektive Gültigkeit, denn nur durch sie kann etwas überhaupt Objekt für uns werden. Aber abgesehen von dieser Bedingung können wir sie nicht anwenden, und auf das Ansich der Dinge, oder die Dinge-an-sich, aus ihnen nicht schließen. Denn einmal sind auch sie gerade so gut, als die reinen Anschauungen, bloße Formen unseres Vorstellens; und sodann setzen diese Formen, wenn wir sie auf Gegenstände anwenden und eine reale Erkenntniß durch sie gewinnen wollen, irgend einen Inhalt voraus, der in sie gefaßt wird; ein Inhalt kann uns aber nur durch die Anschauung geben werden, und jede Anschauung ist, bei uns Menschen an Raum und Zeit, an die Formen unserer Sinnlichkeit, gebunden, einer unsinnlichen, intellektuellen Anschauung sind wir nicht fähig. Keine einzige von den Kategorieen unseres Denkens drückt etwas anderes als die Art aus, wie wir in unserem Vorstellen die Erscheinungen, das uns in Raum und Zeit gegebene, verknüpfen, ihre ganze Bedeutung geht darin auf, daß sie Bedingungen der Erfahrung sind; ihre Geltung ist daher auf das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung beschränkt; sobald wir dagegen dieses Gebiet überschreiten und durch sie über die intelligible Welt und das unsinnliche Wesen der Dinge etwas ausmachen wollen, sind sie leer und nichtig, und wir gerathen in alle jene Widersprüche, welche sich gar nicht vermeiden lassen, wenn man die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" übersieht, das, was von den Gegenständen einer möglichen Erfahrung gilt, auf alle Gegenstände überhaupt ausdehnt, und die Bedingungen unseres Vorstellens mit Bestimmungen der Dinge verwechselt. Wir können immer nur wissen, wie die Dinge uns *erscheinen*, nie und in keiner Beziehung wie sie an sich sind. Der Begriff des Dings-an-sich hat daher keinerlei positiven Inhalt: er ist ein blos problematischer oder Grenzbegriff, er bezeichnet nichts weiter, als das Unbekannte, das X, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt, von dessen Beschaffenheit wir aber schlechterdings nichts wissen können.

Nun ist es aber gerade dieses Unbekannte und Unerkennbare, mit dem alle Metaphysik sich beschäftigt. Indem daher Kant unser Erkennen auf die Erfahrung beschränkt, erklärt er die Metaphysik für unmöglich. Die Berechtigung dieses Urtheils im einzelnen nachzuweisen, den metaphysischen Schein durch eine sorgfältige Prüfung der Lehrsätze und der

Beweise aufzulösen, die Gründe desselben aufzuzeigen, ebendamit aber auch die Richtigkeit der bisherigen Untersuchung mittelbar zu bestätigen und ihre Ergebnisse einer durchgreifenden Rechnungsprobe zu unterwerfen, ist die Aufgabe der transcendentalen Dialektik.

3. Fortsetzung; b) die Unmöglichkeit eines Wissens, welches über die Erfahrung hinausgeht.

Den Gegenstand aller Metaphysik bildet im allgemeinen das Unbedingte. Das Geistesvermögen, welches den Begriff des Unbedingten erzeugt, ist die Vernunft. Wenn unser Verstand die Anschauungen zur Einheit des Begriffs zusammenfaßt, so sucht unsere Vernunft die Begriffe selbst auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Die Eigenthümlichkeit der Vernunft, worin dieses Bestreben begründet ist, spricht sich schon in ihrem logischen Gebrauch aus. Nach dieser Seite hin ist nämlich die Vernunft nichts anderes, als das Schlußvermögen. Jeder Schluß besteht aber in der Subsumtion eines Bedingten unter seine Bedingung. Ist uns nun hiebei die Bedingung gegeben, so können wir in der Ableitung des Bedingten aus derselben in's unendliche fortgehen, ohne daß wir die Reihe des Abzuleitenden jemals vollendet zu setzen genöthigt wären; denn das Dasein und der Begriff des Bedingenden ist von dem des Bedingten unabhängig. Ist uns dagegen ein Bedingtes gegeben, dessen Bedingungen ermittelt werden sollen, so entsteht die Forderung, die ganze Reihe dieser Bedingungen zu suchen; denn da das Bedingte das Erzeugniß aller seiner einander über- und untergeordneten Bedingungen ist, so ist es erst dann vollständig erkannt, wenn die Totalität seiner Bedingungen erkannt ist; und diese hat nichts mehr außer sich, von dem sie selbst bedingt wäre, sie ist als Totalität nothwendig ein Unbedingtes. Alles Aufsuchen der Bedingungen setzt mithin den Begriff, oder wie Kant (zur Unterscheidung der Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen) lieber sagt, die Idee des Unbedingten, die Idee der Einheit aller Bedingungen voraus. Daraus folgt jedoch, wie unser Philosoph glaubt, durchaus nicht, daß wir diese Idee nun auch in einer positiven Vorstellung vollziehen können, daß uns irgend eine Erkenntniß des Unbedingten möglich ist. Da wir vielmehr nur dasjenige zu erkennen vermögen, wovon uns eine Anschauung gegeben ist, unsere Anschauung aber, wie oben gezeigt wurde, uns immer

nur Erſcheinungen, immer nur ein Bedingtes liefert, ſo liegt am Tage, daß das Unbedingte niemals Gegenſtand unſeres Erkennens ſein kann. Die Idee desſelben ſoll uns wohl in unſerer Verſtandesthätigkeit leiten, ſie ſoll uns antreiben, von jedem Bedingten zu ſeinen Bedingungen, und von allen niedrigeren Bedingungen zu den höheren fortzugehen, aber ſie darf uns nie zu der Meinung verführen, als ob wir in dieſem Fortgang bei einem letzten angekommen ſeien, als ob wir die Reihe der Bedingungen vollſtändig durchlaufen, eine wirkliche Vorſtellung von dem Unbedingten gewonnen hätten: dieſe Idee kann und ſoll für uns (wie Kant ſich auszudrücken pflegt) nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip ſein. Aber gerade für das letztere halten wir ſie unwillkührlich. Eine natürliche und unvermeidliche Täuſchung verleitet uns, das Unbedingte, welches uns *aufgegeben* iſt, ſo zu behandeln, als ob es uns *gegeben* wäre, die Gedankenbeſtimmungen, welche ſich nur auf die Erſcheinungswelt beziehen, auf die überſinnliche Welt anzuwenden, die Begriffe, welche nur die Formen einer möglichen Erfahrung ſind, auf das, was über alle Erfahrung hinausliegt, die Ausſagen, welche nur vom Bedingten gelten, auf das Unbedingte zu übertragen. Aus dieſem „transcendentalen Schein" iſt die Metaphyſik als reine Vernunftwiſſenſchaft entſprungen; die Zerſtörung desſelben liegt der Kritik der reinen Vernunft ob.

Näher ſind es drei Ideen, um die es ſich hier handelt: die pſychologiſche, die koſmologiſche und die theologiſche. Die erſte enthält die abſolute Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die abſolute Einheit der Bedingungen der Erſcheinung, die dritte die abſolute Einheit der Bedingung alles Denkens überhaupt. Jede von ihnen hat einer von den drei metaphyſiſchen Wiſſenſchaften, der rationalen Pſychologie, Koſmologie und Theologie (ſ. o. S. 178), zur Grundlage gedient; daß jeder ihrerſeits eine beſtimmte Schlußform zu Grunde liege, aus der ſie durch Verwechslung des logiſchen Vernunftgebrauchs mit dem transcendentalen entſtanden ſei, der erſten die des kategoriſchen, der zweiten die des hypothetiſchen, der dritten die des disjunktiven Schluſſes, iſt eine Behauptung, die zwar mit früher angeführtem (S. 357) übereinſtimmt, die aber an ſich ſelbſt ſchief iſt und auch von Kant nur gezwungen und erkünſtelt durchgeführt wird.

Die rationale *Pſychologie* ſucht aus dem Begriff des Denkens die allgemeinen Eigenſchaften jedes denkenden Weſens zu beſtimmen.

Das Denken ist Zusammenfassung eines Gegebenen zur Einheit des Selbstbewußtseins, alles Denken setzt als Subjekt des Denkaktes das denkende Ich voraus, und wird von demselben mit seinem Selbstbewußtsein, mit der Vorstellung: „ich denke", begleitet. Dieses Subjekt ist ferner immer ein einzelnes und insofern ein logisch einfaches Subjekt, denn gerade in der Einheit des Selbstbewußtseins besteht ja das Denken; und aus demselben Grunde erscheint es sich selbst in allen seinen Denkakten als Ein und dasselbe, es hat das Bewußtsein seiner Identität. Ebendamit unterscheidet es sich endlich von allen andern Dingen. Die rationale Psychologie nimmt nun diese Bestimmungen, welche in Wahrheit nur die logische Form des Denkaktes darstellen, für Aussagen über die Natur des denkenden Geistes. Aus dem Subjekt der Denkakte macht sie ein für sich bestehendes denkendes Wesen, eine denkende Substanz, aus der logischen Einfachheit jenes Subjekts eine metaphysische Einfachheit dieser Substanz, durch welche sie von allem Zusammengesetzten ihrer Natur nach verschieden sein soll; weil das Ich in allen seinen Vorstellungen sich als dasselbe erscheint, nimmt sie an, die denkende Substanz sei auch an sich selbst immer dieselbe, sie legt ihr eine sich gleichbleibende Persönlichkeit bei; sie erklärt somit das denkende Wesen für ein unkörperliches, unvergängliches, geistiges Wesen; weil endlich das Ich sich als denkend von allen andern Dingen unterscheidet, so glaubt sie, es könne auch ohne sie existiren, und ergeht sich in den verschiedenartigsten Theorieen über das Verhältniß, in dem es als Seele zu seinem Leibe stehe. Kant findet in allen diesen Schlüssen den Paralogismus, daß dasjenige, was nur von dem Denken oder dem denkenden Ich gelte, auf das Ich schlechthin übertragen, daß die Einfachheit der Vorstellung des Ich mit der Einfachheit seines Wesens verwechselt werde; und er greift von hier aus auch Mendelssohn's Beweis für die Unsterblichkeit (oben S. 283) an, indem er bemerkt: selbst wenn man die Einfachheit der Seele zugeben wollte, müßte man ihr doch immer noch eine intensive Größe, einen bestimmten Grad der Realität beilegen, durch dessen allmähliche Abnahme sie am Ende vernichtet werden könnte.

Wie der Psychologie der Begriff des denkenden Wesens zu Grunde liegt, so ist die Grundlage der Kosmologie der Begriff der Welt. Die Welt ist das Ganze der Erscheinungen. Die Vernunft nöthigt uns, nach ihren Bedingungen zu fragen, und die Reihe dieser Bedingungen vollendet zu setzen (vgl. S. 357 f.). So erhalten wir (nach dem Schema

der vier Hauptkategorieen) die Idee einer absoluten Vollständigkeit der Bedingungen, unter denen das Ganze aller Erscheinungen hinsichtlich seiner Zusammensetzung, seiner Theilung, seiner Entstehung und der Abhängigkeit seines Daseins steht. An die uns gegebenen Zeit- und Raumgrößen knüpft sich die Vorstellung aller Räume und Zeiten; an das uns im Raume gegebene Reale, oder die Materie, die Vorstellung aller der Theile, aus denen es besteht; an die uns gegebenen Wirkungen die Vorstellung der sämmtlichen sie bedingenden Ursachen; an das uns gegebene Zufällige die Vorstellung des Nothwendigen, von dem es abhängt. Allein diese Vorstellungen sind sammt und sonders mit einer verhängnißvollen Zweideutigkeit behaftet. Wenn wir von dem Unbedingten reden, so können wir entweder an etwas Einzelnes denken, welches von keinem andern bedingt ist, während alles andere von ihm abhängt, oder an eine Mehrheit zusammengehöriger Dinge, die in ihrer Gesammtheit von nichts außer ihnen liegendem abhängen, von denen aber jedes einzelne wieder durch anderes Einzelnes bedingt ist; entweder an das erste Glied in der Reihe der Bedingungen, oder an diese Reihe als Ganzes. In jenem Fall erhalten wir die Vorstellung eines Anfangs der Dinge in der Zeit und im Raume, eines Kleinsten, aus dem alles andere zusammengesetzt ist, einer Ursache, die von keiner anderen abhängig ist, sondern frei sich selbst bestimmt, eines Wesens, das der Grund alles Zufälligen, und somit selbst schlechthin nothwendig ist; in diesem die Vorstellung einer Welt ohne Zeit- und Raumgrenze, einer unendlichen Theilbarkeit der Materie, einer in's unendliche zurückgehenden Reihe von Naturursachen, einer Abhängigkeit aller Wesen von andern, welche die Anahme eines schlechthin nothwendigen Wesens ausschließt. Weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungsreihen läßt sich wirklich vollziehen, weil jede von beiden zu ihrer Vollziehbarkeit eine Anschauung des Unbedingten erfordern würde, welches doch über jede Anschauung hinausliegt. Ebendeßwegen kann aber jede von beiden die Unmöglichkeit der andern ebenso unwiderleglich darthun, wie diese die ihrige; glaubt man daher einmal überhaupt, man könne über das Unbedingte etwas aussagen, so lassen sich beide Annahmen wenigstens auf indirektem Wege, durch Widerlegung der entgegengesetzten, mit gleich starken Gründen beweisen. Die Vernunft verwickelt sich somit hier unvermeidlich in Antinomieen, in einen Widerspruch mit sich selbst, der nur dann aufhört, uns zu beunruhigen, wenn wir einsehen,

daß die ganze Frage falsch gestellt ist, daß ein Denken, dessen Kategorieen nur auf das Bedingte anwendbar sind, über das Unbedingte weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin etwas behaupten kann, wenn es nicht in unauflösbare Schwierigkeiten gerathen will.

Kant weist dieß an den obenbezeichneten Punkten des näheren nach. Die erste von seinen vier berühmten Antinomieen sucht zu zeigen, daß man der Welt einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume mit gleichem Recht zuschreiben und absprechen könne. Sie muß einen Anfang haben, sagt er, denn wenn sie keinen hätte, so wäre bis zu jedem Zeitpunkt eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände abgelaufen; dieß ist aber unmöglich, denn eine unendliche Reihe kann nie vollendet sein. Aus dem gleichen Grund muß sie auch eine Raumgrenze haben, denn wenn sie räumlich unbegrenzt wäre, würde man bei der Durchzählung aller coexistirenden Dinge gleichfalls den Widerspruch einer vollendeten unendlichen Reihe erhalten. Sie kann aber andererseits keinen Anfang haben, denn diesem Anfang müßte eine leere Zeit vorausgegangen sein, in einer leeren Zeit könnte aber kein Grund der Entstehung eines Dings liegen; und sie kann keine Raumgrenze haben, denn in diesem Fall müßte sie durch den leeren Raum begrenzt sein, also zu etwas, was gar kein Gegenstand ist, in einem bestimmten Verhältniß stehen. Aehnlich verhält es sich, wie die zweite Antinomie zeigt, mit der Frage nach der Theilbarkeit der Materie. Wenn die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestehen, die selbst nicht weiter theilbar sind, so würde nach der Aufhebung aller Zusammensetzung gar nichts mehr übrig bleiben, aus dem es bestehen könnte. Setzt man andererseits, sie bestehen aus einfachen Theilen, so müßten diese einen Raum einnehmen, wenn etwas ausgedehntes aus ihnen werden soll; nehmen sie aber einen Raum ein, so sind sie nicht einfach. Gehen wir weiter mit der dritten Antinomie zu der Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit fort, so steht der These, daß zur Erklärung der Erscheinungen neben der Naturnothwendigkeit auch Freiheit angenommen werden müsse, die Antithese gegenüber: es gebe keine Freiheit, sondern alles geschehe lediglich nach Naturgesetzen. Die These wird von Kant durch den Satz bewiesen: nach Naturgesetzen müsse jedes Geschehen aus einem früheren erklärt werden; wäre daher die Causalität nach Naturgesetzen die einzige, gäbe es neben ihr nicht eine absolute Spontaneität, die eine Reihe von Naturursachen von selbst an-

fange, so käme man nie zu einem ersten Anfang, also auch nie zu einer ausreichenden Erklärung des Verursachten. Die Antithese durch die Bemerkung: eine freie Causalität wäre eine solche, deren Thätigkeit aus ihren früheren Zuständen auf keine Weise folgte; eine solche Causalität würde aber mit dem Causalgesetz streiten und die Einheit der Erfahrung unmöglich machen, sie könne also auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Ebenso tritt endlich in der vierten Antinomie dem Satze, daß die Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen, sei es als ihren Theil oder als ihre Ursache, voraussetze, die Behauptung entgegen, es existire überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer derselben. Die Thesis stützt sich auf den Grundsatz, daß jedes Bedingte die ganze Reihe seiner Bedingungen bis zu einem schlechthin Unbedingten voraussetze, welches den Anfang dieser Reihe bilde; die Antithesis auf die Erwägung: man könne weder ein einzelnes unbedingt nothwendiges Wesen an den Anfang der Weltentwicklung stellen, noch die Reihe derselben anfangslos setzen und trotz der Zufälligkeit und Bedingtheit aller ihrer einzelnen Theile das Ganze derselben für schlechthin nothwendig und unbedingt halten: jenes nicht, weil das erste Glied in der Reihe der Ursachen mit in die Zeit fiele, und daher, wie alle Erscheinungen in der Zeit, etwas bedingtes sein müßte; dieses nicht, weil das Dasein einer Menge nicht nothwendig sein könne, wenn es kein einziger von ihren Theilen ist.

Das Endergebniß ist daher bei allen vier Antinomieen das gleiche: die Unmöglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Unbedingten, auf welches die uns gegebenen Erscheinungen zurückzuführen sind. Doch findet, wie Kant glaubt, in dieser Beziehung ein bemerkenswerther Unterschied statt. Die zwei ersten Antinomieen, welche Kant die mathematischen nennt, beziehen sich auf ein Unbedingtes, welches dem Bedingten, zu dem es gesucht wird, gleichartig ist; sie fragen, ob ein erster Zeitpunkt, ein äußerster Raum, untheilbare Theile, oder eine unendliche Zeitreihe, eine unendliche Raumgröße, eine unendliche Menge von Theilen anzunehmen seien. Hier enthält die Frage selbst den Widerspruch, daß ein Unbedingtes gesucht wird, welches zugleich die Eigenschaften eines Bedingten haben, unter den allgemeinen Bedingungen der Erscheinung stehen soll; stößt man bei ihrer Beantwortung auf Antinomieen, so beweist dieß schlechthin, daß der Gegenstand, nach dem gefragt wird, unmöglich ist. In der dritten und vierten Antinomie dagegen, die Kant

als dynamische bezeichnet, handelt es sich um solche Gründe der Erscheinungen, welche diesen nicht gleichartig zu sein brauchen, nicht blos sinnlicher, sondern auch intelligibler Natur sein können. Hier ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das Unbedingte, welches in der Reihe des Bedingten nirgends zu finden ist, außer derselben, als ihre intelligible Ursache, vorhanden sei. Bei den mathematischen Antinomieen ließ sich der Streit nur mit einem Weder-Noch schlichten, es ließ sich bei ihnen nur sagen, die Welt sei weder begrenzt noch unbegrenzt u. s. w., denn alle diese Bestimmungen beziehen sich auf Raum- und Zeitverhältnisse, und somit auf etwas nicht die Welt als solche, sondern nur unsere Vorstellung von ihr betreffendes; hier sind daher Thesis und Antithesis gleich falsch. Bei den dynamischen dagegen ist es denkbar, daß beide gleich sehr wahr seien, aber in verschiedener Beziehung: die eine sofern nach der Beschaffenheit der Erscheinungswelt, die andere, sofern nach den unsinnlichen Bedingungen derselben gefragt wird. Die Sätze: daß alles, was geschieht, als Erscheinung betrachtet, an andern Erscheinungen seine Ursache habe, und daß diese natürlichen Ursachen selbst die Wirkungen einer nichtempirischen, und daher nicht unter Naturgesetzen stehenden Causalität seien; daß es in der Reihe der Erscheinungen kein Unbedingtes, schlechthin Nothwendiges gebe, aber die ganze Reihe von einem unbedingt nothwendigen Wesen als ihrer intelligibeln Bedingung abhänge — diese Sätze schließen sich nicht aus. Wenn sich daher für die Annahme einer freien Ursache und einer Gottheit anderweitige Gründe zeigen sollten, so dürften uns die Antinomieen, in welche die Vernunft mit diesen Begriffen gerathen ist, in dem Glauben an dieselben nicht irre machen; und wir werden wirklich solchen Gründen bei Kant noch begegnen. Aber im Bereich der spekulativen Vernunft können sie seiner Ansicht nach nicht liegen. Den näheren Nachweis hiefür giebt, den Gottesbegriff betreffend, die Kritik der natürlichen Theologie.

War die Kosmologie von der Gesammtheit der Erscheinungen ausgegangen, so geht die Theologie als metaphysische Wissenschaft vom Begriff des Seienden überhaupt aus, um es auf seinen letzten Grund zurückzuführen. Jedes Ding, sagt Kant, ist ein durchgängig bestimmtes, es muß ihm jedes von allen möglichen Prädikaten entweder beigelegt oder abgesprochen werden. Jedes Ding setzt mithin die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit voraus. Diese Möglichkeit der Dinge betrachtet die Theologie als abgeleitet von einer ihr zu Grunde liegenden

höchsten Realität, und sie erhält so die Idee eines Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, des allerrealsten Wesens oder der Gottheit. Allein wenn auch alles, was Gegenstand unseres Denkens sein soll, den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, so dürfen wir doch diesen nicht in einen Inbegriff aller Realität überhaupt, und den letzteren dann wieder in ein Einzelwesen, ein allerrealstes Wesen, verwandeln. Eben dieß thut aber die rationale Theologie, und darauf beruht die Erschleichung, welche Kant den drei spekulativen Beweisen für das Dasein Gottes, dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen, in seiner berühmten Kritik derselben nachzuweisen sich bemüht. Die leitenden Gedanken dieser Kritik hat er größtentheils auch schon weit früher ausgesprochen (vgl. S. 334 f.); aber während er damals noch die ungenügenden Beweisführungen seiner Vorgänger seinerseits durch eine bessere ersetzen zu können glaubte, hat er jetzt auf diesen Anspruch verzichtet, und er erklärt demnach jede solche Beweisführung überhaupt für unmöglich.

Der ontologische Beweis schließt aus dem Begriff Gottes, als des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens, auf sein Dasein (vgl. S. 204). Kant weist ihm nach, daß er eine Aussage über die Realität eines Begriffs mit einer Aussage über seinen Inhalt verwechsle, während doch jene nothweudig ein synthetischer, diese ein analytischer Satz sei, und der Inhalt unserer Begriffe ganz der gleiche bleibe, ob ihnen nun in der Wirklichkeit etwas entspricht oder nicht; er erklärt es für durchaus verkehrt, „aus einer willkührlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen." Den gleichen Fehler begeht aber, wie er glaubt, auch der kosmologische Beweis, wenn er von unserem eigenen Dasein, oder überhaupt von dem Dasein eines Zufälligen, auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens schließt, und dann zu zeigen sucht, daß dieses das allerrealste Wesen sein müsse; denn auch er setzt voraus, daß der Begriff des absolutnothwendigen und der des allerrealsten Wesens Wechselbegriffe seien. Indessen ist dieser Einwurf nicht sehr stichhaltig; denn der Fehler des ontologischen Beweises lag nicht darin, daß er das allerrealste Wesen zugleich als das absolutnothwendige behandelt, sondern darin, daß er aus unserem Begriff von diesem Wesen auf sein Dasein geschlossen, und somit gerade die Hauptsache, die Wahrheit jenes Begriffs, die Uebereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit, unbewiesen voraus-

gesetzt hatte. Auch in Kants weiteren Einwendungen: daß der Schluß vom Zufälligen auf eine Ursache desselben nur in der Sinnenwelt gelte, daß wir nicht das Recht haben, aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache zu schließen, daß mit der Aufhebung jeder Bedingung in der Idee des Unbedingten der Begriff der Nothwendigkeit selbst aufgehoben würde, daß aus der logischen Möglichkeit eines Inbegriffs aller Realität seine reale Möglichkeit noch nicht folge, — auch in diesen Bemerkungen ist wahres und falsches gemischt, so richtig es auch im übrigen ist, daß das kosmologische Argument nicht ausreicht, um das, was mit demselben bewiesen werden sollte, eine außerweltliche persönliche Ursache der Welt, darzuthun. Mit mehr Grund hält Kant dem physikotheologischen Beweis, den er übrigens als den achtungswerthesten und einleuchtendsten von allen bezeichnet, entgegen: sein Schluß von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine weltschöpferische Intelligenz gehe theils von der Analogie mit menschlichen Kunstwerken aus, die aber nur zu einem Weltbildner, nicht zu einem Weltschöpfer führen würde; theils seien wir nicht berechtigt, aus der beschränkten Größe, Vollkommenheit und Einheit der Welt, von der wir durch unsere Erfahrung allein wissen, eine absolute Macht, Weisheit und Einheit ihres Urhebers abzuleiten. Keiner von diesen Beweisen leistet daher, was er soll: die Idee der Gottheit ist nicht ein Begriff, dessen Wirklichkeit unsere Vernunft darthun kann, sondern ein Ideal, das sie sich bildet, das aber über alles hinausgeht, was in der Erfahrung gegeben oder aus ihr erschlossen werden kann. Diese Idee eignet sich daher nicht dazu, etwas aus ihr abzuleiten, denn dazu ist sie selbst viel zu unsicher, sondern nur dazu, das Gegebene versuchsweise auf sie zu beziehen: sie gestattet, wie alle Vernunftideen, nur einen hypothetischen, keinen apodiktischen Gebrauch, ist nur ein regulatives, kein constitutives Princip. Wir sollen die Welt so ansehen, als ob sie das Werk einer höchsten Vernunft wäre, und wir sollen von diesem Gesichtspunkt aus eine systematische Verknüpfung alles Gegebenen zu gewinnen suchen, indem wir ebenso auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wie auf die Einheit des Weltganzen und die Verwandtschaft alles Seins achten; aber wir sollen nicht glauben, das Dasein jener höchsten Vernunft erweisen, von dem Wesen derselben uns einen Begriff bilden und aus diesem Begriff über die Beschaffenheit der Dinge etwas folgern zu können. Es muß freilich etwas von der Welt unter-

schiedenes geben, was den Grund der Weltordnung enthält; denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, und eine solche muß immer ihren transcendentalen, nur dem reinen Verstand denkbaren Grund haben. Aber wie dieser Urgrund der Welteinheit beschaffen sei, können wir nicht wissen: die Idee desselben dient uns nicht zur Kenntniß eines höchsten Wesens, sondern nur zur Betrachtung der Welt.

Aus allen diesen Untersuchungen ergiebt sich mithin dasselbe: die absolute Unmöglichkeit eines Wissens, welches über das Gebiet der Erfahrung hinausführte, der vollständige und nothwendige Bankrott der spekulativen Vernunft, sobald diese über das Uebersinnliche und Unbedingte etwas aussagen will. Wir tragen allerdings die Formen der Anschauung und des Denkens von Hause aus in uns; aber einestheils sind dieß bloße Formen, denen ihr Inhalt nur durch die Erfahrung gegeben werden kann, und anderntheils kann uns in diesen Formen, an die wir in allem unserem Vorstellen gebunden sind, das Ansich der Dinge nie zum Bewußtsein kommen. Alles aprioriſche Wissen ist daher auf die Bestimmung der Bedingungen beschränkt, unter denen uns eine Erfahrung möglich ist; und so wenig uns die Erfahrung über etwas anderes unterrichten kann, als über Erscheinungen, so wenig können wir unabhängig von der Erfahrung etwas anders erkennen, als die Formen der Erscheinung. Wenn die Kritik d. r. V. die Möglichkeit einer reinen Mathematik, einer reinen Naturwissenschaft und einer Metaphysik untersuchen wollte, so ist die der beiden ersten zuzugeben, die der letzten, in dem bisherigen Sinn des Wortes, zu verneinen [1]).

Sollen wir es aber darum aufgeben, nach dem Uebersinnlichen zu fragen? sollen wir uns mit unserem Interesse und unserem Denken auf die Erscheinungswelt beschränken? Kant ist nicht dieser Meinung. Was der spekulativen Vernunft versagt ist, das ist der praktischen möglich; die Pforte der übersinnlichen Welt, deren Schlüssel unser Denken umsonst sucht, öffnet sich unserem sittlichen Willen. Das positive Gegenstück zu den Verneinungen, mit welchen die Kritik der reinen Vernunft abschließt, bringt die Kritik der praktischen Vernunft.

---

1) Kant selbst verlangt zwar auch eine Metaphysik, aber er versteht darunter etwas anderes, als die bisherige, nämlich theils die Kritik der reinen Vernunft, theils die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten; vgl. S. 340 f.

4. Die praktiſche Vernunft und das Sittengeſetz

Schon im bisherigen hat es ſich gezeigt, daß Kant den Geiſt und die Geſetze ſeiner Thätigkeit als den einzigen Gegenſtand der Philoſophie betrachtet. Dieſe Wiſſenſchaft nur mit dem zu thun haben, was ſich unabhängig von de erkennen läßt. Ein ſolches kann aber, wie Kant glaubt, nie ſondern immer nur das Subjekt, nur der Menſch ſein; de Beſchaffenheit der Dinge vermag uns, ſo weit wir überhaupt ihr wiſſen, nur die Erfahrung zu unterrichten. Sofern nun in ſeinem Erkennen betrachtet wird, beſchränkt ſich alles, was über ihn ausſagen läßt, auf die ſubjektiven Bedingungen der auf die Feſtſtellung der Anſchauungs- und Denkformen. We in dieſen Formen gegeben wird, iſt immer ein bedingtes, eine Das Unbedingte kann uns überhaupt nicht *gegeben*, ſ *aufgegeben* werden; und aufgegeben wird es nicht unſe ſondern unſerem Willen. Dem Denken muß ſein Inhal Anſchauung geliefert werden, alle Anſchauung aber iſt fü Erſcheinung bezügliche; das Unbedingte, was hinter der liegt, kann daher nie von uns gedacht werden. Wenn es vi haupt eine Geiſtesthätigkeit giebt, durch die wir uns ſeiner gen vermögen, ſo wird dieß nur eine ſolche ſein können, uns nicht als Sinnenweſen verhalten, und nicht von einen beſtimmt werden, ſondern aus unſerem unſinnlichen Weſen ſelbſt beſtimmen. Eine aprioriſche Beſtimmung über das, w das Objekt, iſt uns unmöglich; möglich iſt uns eine ſolche nur hinſichtlich deſſen, was ſein *ſoll*, unſerer ſelbſt als Subjekts. Das Vermögen dieſer intelligibeln Selbſtbeſtimm der freie Wille, und die Bethätigung des freien Willens lichkeit. Nur in unſerem freien Wollen und unſerem ſittlic liegt für uns die Bürgſchaft, daß wir einer höheren Welt auf ſie muß ſich alles gründen, was wir über dieſe Welt im Stande ſind.

Von unſerer Willensfreiheit ſelbſt aber und von der ſittlich zu handeln, unterrichtet uns das Sittengeſetz in unſe

1) Die Hauptſchrift hierüber iſt die Kritik d. prakt. Vernunft (17 Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (1785).

Die sittliche Anforderung ist in allen Menschen als ein allgemein gültiges Gesetz der Vernunft. Dieses Gesetz ist nicht ein solches, das sich als Naturgesetz von selbst vollzieht, sondern ein solches, das von uns vollzogen sein will, ein Sollen, ein Imperativ. Es gründet sich ferner nicht blos darauf, daß die Handlungsweise, die es von uns verlangt, als ein Mittel für irgend welche anderweitige Zwecke nöthig sei; sondern es behauptet, sie sei an und für sich nothwendig, es will ohne jede weitere Bedingung rein durch sich selbst gelten, es ist ein unbedingtes Sollen, ein kategorischer Imperativ. Es kann ebendeßhalb kein materiales, sondern nur ein formales Gesetz sein, d. h. der Bestimmungsgrund eines Willens, der ihm entsprechen soll, darf nicht in den Gegenständen liegen, auf welche unser Handeln sich bezieht, sondern nur in der Unbedingtheit der sittlichen Anforderung als solcher, in der gesetzgebenden Form des Sittengesetzes. Denn der Gegenstand unsers Handelns kann uns immer nur empirisch gegeben sein, die Geltung des Sittengesetzes dagegen ist unabhängig von empirischen Bedingungen; der Gegenstand bestimmt unsern Willen durch die Vorstellung der Lust oder Unlust, die wir von ihm erwarten, und diese ist bei verschiedenen Personen sehr verschieden, das Sittengesetz dagegen verlangt von allen dasselbe; die materialen praktischen Principien machen die Selbstliebe und die Glückseligkeit, das Sittengesetz macht die Pflicht zum entscheidenden Beweggrund. Kann aber die Materie des Sittengesetzes nicht den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, so bleibt als solcher nur seine gesetzgebende Form übrig: es wird von uns gefordert, daß wir uns' in unserem Handeln lediglich durch die allgemein verbindende Kraft des Sittengesetzes bestimmen lassen. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wird daher von Kant in dem Satz ausgedrückt: „Handle so, daß die Maxime (der Beweggrund) deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Wir sollen uns bei allen unsern Handlungen die Frage vorlegen, wie es wäre, wenn alle Menschen denselben Grundsätzen folgten wie wir: nur was die Probe der Allgemeingültigkeit aushält, wird den allgemeinen Gesetzen unseres Wesens gemäß sein.

Ist aber das Sittengesetz ein allgemeines, so müssen auch alle im Stande sein, diesem Gesetz zu entsprechen, der Wille darf von keiner natürlichen Causalität abhängig, er muß frei sein. Das Sittengesetz verlangt von uns, daß wir uns nicht durch irgend welche uns empirisch

gegebene Antriebe beſtimmen laſſen, ſondern unabhängig von allem Gegebenen uns ſelbſt beſtimmen: Heteronomie iſt der Charakter des ſinnlichen Begehrens, Autonomie der des ſittlichen
Anforderung als ein unbedingt gebietendes Vernu
ſetzt dieß voraus, daß unſer Wille dem Zwang d
unterliege, daß er das Vermögen einer durchaus
beſtimmung beſitze, daß er frei ſei: die Unbedingth
iſt der Beweis und die Bürgſchaft unſerer Wille
Schiller es ausdrückt: „du kannſt, denn du ſollſ

Auf die Unbedingtheit des Sittengeſetzes grün
Beſtimmung über die Beweggründe unſeres Hande
Triebfedern. Auf eine Neigung zur Pflichterfüllu
ſchen, wie er glaubt, nicht zu rechnen, weil er ebe
nünftiges, ſondern ein ſinnlich-vernünftiges Weſen i
koſtet die ſtrenge Pflichterfüllung immer ein gewi
ſich durch einen freien Selbſtzwang zu ihr nöthi
füllung aus bloßer Neigung hätte aber auch kein
denn unſere Neigung zu einem Gegenſtande gründ
gnügen, das er uns gewährt, was wir daher aus
thun wir um unſerer ſelbſt, nicht um unſerer
Sittengeſetz gegenüber ziemt uns nur Ein Gefühl:
ſeiner Majeſtät; und in dieſem Gefühl allein liegt
liche Triebfeder. Eine Handlung iſt ſittlich, wenn
vor dem Sittengeſetz hervorgeht; wogegen in jede
vielleicht Geſetzmäßigkeit der Handlung, aber nicht
Geſinnung, zwar Legalität, aber nicht Moralität, n

Hier erheben ſich nun aber verſchiedene Schwi
derſelben, welche Kant ſchon in der Kritik d. r. V.
ſchen Antinomieen beſprochen hat, betrifft das Ve
zur Naturnothwendigkeit. Sofern unſere Handlunge
ſchen Geſichtspunkt fallen, müſſen ſie frei ſein; ſofe
in der Zeit ſind, müſſen ſie dem Geſetz, daß jede E
Erſcheinungen ihre ausreichende Urſache habe und
klären laſſe, unterliegen, ſie müſſen durch den
bedingt ſein. Kant glaubt in ſeiner Unterſcheidu
und Noumenen das Mittel zu beſitzen, um die
löſen und den beiden ſich ſcheinbar widerſtreitende

recht zu werden. Alle unsere Handlungen, sagt er, sind als Erscheinungen, als Wirkungen in der Sinnenwelt, theils durch unsere früheren Handlungen und Zustände, theils durch äußere Eindrücke vollständig bestimmt, und wenn wir sie alle bis auf den Grund erforschen könnten, würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherzusagen und aus ihren Bedingungen als nothwendig zu erkennen im Stande wären. Es muß daher auch das Ganze, was sich aus allen unsern Handlungen zusammensetzt, der gleichen Nothwendigkeit unterliegen: „in Ansehung unseres empirischen Charakters giebt es keine Freiheit.“ Dieß schließt aber, wie Kant glaubt, die Annahme nicht aus, daß dieselben Handlungen, welche als Wirkungen betrachtet durchaus nothwendig sind, zugleich ihrer Ursache nach vollkommen frei seien, daß die ganze Reihe unserer Handlungen, unser ganzer empirischer Charakter, nichts anderes sei, als die Erscheinung der freien, von aller Naturcausalität unabhängigen Selbstbestimmung, in welcher unser „intelligibler Charakter“ besteht. Man hat diese Theorie, so wie sie später durch Schelling gefaßt wurde, den Prädeterminismus genannt; Kant's Ansicht wird aber damit sehr ungenau bezeichnet; denn seine Meinung ist nicht die, daß alle unsere Willensakte die Folgen eines einzelnen ihnen zeitlich vorangehenden Willensaktes seien, sondern daß sie aus unserem unsinnlichen Wesen, als dem zeitlosen Grunde aller unserer in der Zeit erscheinenden Thätigkeiten, entspringen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob sich diese Annahme ohne Widerspruch durchführen läßt; ob es möglich ist, daß Eine und dieselbe Handlung, Ein und derselbe Willensakt, als Erscheinungen durchaus von früheren abhängig, ihrem unsinnlichen Grunde nach durchaus unabhängig seien; während doch die Erscheinung von dem, dessen Erscheinung sie ist, nothwendig bestimmt oder doch mitbestimmt sein muß, und derselbe Erfolg unmöglich von zwei verschiedenen, ja entgegengesetzten Ursachen zugleich in der Art bedingt sein kann, daß er von jeder von beiden seinem ganzen Umfang nach abhängt.

Wenn sich die eben erörterte Schwierigkeit auf die Möglichkeit der Freiheit bezog, so beziehen sich zwei andere auf die der Sittlichkeit. Das höchste Gut, dessen Bewirkung der nothwendige Gegenstand jedes sittlichen Willens ist, hat, wie Kant sagt, zwei Bestandtheile: die Tugend und die ihr entsprechende Glückseligkeit. Nur in der Verbindung beider besteht es: nach der Idee des höchsten Gutes ist die Sittlichkeit die

unerläßliche Bedingung der Glückseligkeit, die Glückseligkeit die nothwendige Folge der Sittlichkeit. Aber weder die eine noch die andere läßt sich unter den empirischen Bedingungen unseres Daseins in einer jener Idee entsprechenden Weise erreichen. Das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, Heiligkeit. Aber als sinnlich-vernünftige Wesen können wir es nie so weit bringen. Es verlangt ferner von uns, das höchste Gut zu befördern, es setzt mithin voraus, daß das höchste Gut, und also auch eine genaue Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit möglich sei. Allein dieß wird nur dann der Fall sein, wenn die Natur mit unsern Zwecken, mit den Bestimmungsgründen unseres Willens übereinstimmt; die Erfüllung dieser Bedingung liegt aber nicht in unserer Gewalt, weil wir über die Natur und den Weltlauf nicht Herr sind. Während demnach unsere praktische Vernunft eine vollkommene Tugend und eine der Würdigkeit vollkommen entsprechende Glückseligkeit fordert, fehlt es in unserer Erfahrung an den Bedingungen für die Erfüllung dieser Forderungen. Wie läßt sich dieser Schwierigkeit begegnen? Kant glaubt, nur durch die Annahme, was die Erfahrung uns verweigert, das sei uns in einer über unsere Erfahrung hinausgehenden Weise gesichert. Wenn sich die sittliche Vollkommenheit in keinem Zeitpunkt unseres Daseins wirklich erreichen läßt, so folgt daraus nur, daß unser Dasein keine Grenze in der Zeit hat, daß wir zu einem endlosen Fortschritt in der Vollkommenheit und ebendamit auch zu einem endlosen Dasein bestimmt sind. Wenn weder das moralische Gesetz noch das Naturgesetz die Erreichbarkeit des höchsten Gutes verbürgt, so muß es nur um so gewisser eine von der Natur verschiedene Ursache der gesammten Natur geben, welche den Grund des Zusammenhangs von Sittlichkeit und Glückseligkeit enthält, es muß einen Gott geben. Wie die Freiheit des menschlichen Willens, so ist auch die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft, und dieser praktische Vernunftglaube tritt hier an die Stelle der alten Metaphysik.

So sucht Kant das, was er im Streit mit der bisherigen Philosophie niedergerissen hat, auf einem neuen und haltbareren Grunde wieder aufzubauen: unsere sittliche Natur, unsere praktische Vernunft allein soll uns über die Sinnenwelt hinausführen, auf die wir in unserem Erkennen als solchem beschränkt sind. Je schärfer aber hiemit das Erkennen und das Wollen, die theoretische und die praktische Vernunft

gestellt werden, um so dringender erhebt sich die Frage, ob
leicht neben beiden noch eine dritte Art geistiger Thätigkeit
ischen ihnen vermittelt und sie in einer gemeinsamen Wir-
ost. Es ließ sich nun freilich nicht erwarten, daß es Kant
de, ein derartiges Bindeglied aufzufinden, welches dieß für
System ausreichend leistete; aber wenigstens für ein be-
biet hat er es versucht. Das Werk, worin er diesen Ver-
st die Kritik der Urtheilskraft. (Vgl. S. 341.)

eilskraft; die ästhetische und die teleologische Betrachtung der Dinge.

erem Erkennen haben wir es mit Naturbegriffen zu thun,
n soll von Freiheitsbegriffen geleitet werden; in jenem sind
Thätigkeit des Verstandes beschränkt, welcher der Erfahrung
giebt, dieses erhält die seinigen von der Vernunft. Die
führt uns zu einer Anschauung der Natur, worin uns
Gesetzen der Freiheit bestimmt erscheint. Die Urtheilskraft
wie Kant sagt, das Vermögen, das Besondere als enthalten
llgemeinen zu denken. Ist nun hiebei das Allgemeine, unter
Besonderes subsumirt werden soll, gegeben, so verhält sich
raft, indem sie diese Subsumtion vornimmt, bestimmend;
nur das Besondere gegeben, und das Allgemeine zu dem-
st gefunden werden, so verhält sie sich reflektirend. Die
Urtheilskraft bedarf nun für ihre Thätigkeit keines eigen-
Gesetzes: ihr Verfahren ist ihr durch die allgemeinen Denkge-
rieben. Die reflektirende dagegen bedarf eines eigenthümlichen
n zu dem Besonderen der Natur das Allgemeine zu finden;
Princip kann, wie Kant glaubt, nur in der Voraussetzung
ebenso, wie die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund in
stand haben, der sie der Natur vorschreibt, auch die beson-
schen Gesetze in Ansehung dessen, was durch jene unbestimmt
so betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand
hätte, um ein System der Erfahrung möglich zu machen.
Einem Wort die Zweckmäßigkeit der Natur, deren
Princip der reflektirenden Urtheilskraft bildet.

Princip bezeichnet nun an sich selbst allerdings nur einen
t, aus dem wir die Natur betrachten, nicht ein Gesetz der

Natur als ſolcher; es iſt ein Hülfsmittel, um uns in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu orientiren, nicht eine Ausſage über das, was wir an ihr erkennen. „Die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte;“ den Naturprodukt ſelbſt dagegen „kann man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihr auf Zwecke, nicht beilegen“ [1]). Aber wiewohl immer nur wir ſelbſt es ſi welche die Natur unter dem Zweckbegriff auffaſſen, ſo kann dieß d auf eine doppelte Weiſe geſchehen: der Zweck der Naturprodukte ka entweder in ihrer Wirkung auf unſer Erkenntnißvermögen, oder in ihr ſelbſt geſucht werden. In dem einen wie in dem anderen Falle iſt die Form derſelben, in der ihre Zweckbeziehung ſich uns ankündi denn die geſetzmäßige Verbindung eines Mannigfaltigen, auf der ſe Zweckmäßigkeit beruht, iſt eine Formbeſtimmung. Aber dieſe Verbindu wird entweder als Uebereinſtimmung jener Form mit unſerem Erken nißvermögen, oder als Uebereinſtimmung derſelben mit der Möglich des Dinges ſelbſt aufgefaßt. Geſchieht das erſte, ſo erſcheint uns Gegenſtand als ein ſolcher, der durch ſeine Form Luſt erweckt, ind er die Einbildungskraft, welche ihn anſchaut, mit dem Verſtand, der denkt, unwillkührlich in Einſtimmung verſetzt; und einen ſolchen Geg ſtand nennen wir ſchön. Geſchieht das andere, ſo erſcheint er als ſolcher, deſſen Zuſammenſetzung unſeren Zweckbegriffen entſpricht, er ſcheint als zweckmäßig. Dort erhalten wir den Begriff der Nat ſchönheit, hier den der Naturzwecke; dort haben wir es mit der äſt tiſchen, hier mit der teleologiſchen Urtheilskraft zu thun. Sowohl fü jene als über dieſe hat Kant Unterſuchungen angeſtellt, welche theils die Aeſthetik, theils für die Naturphiloſophie ſehr wichtig geworden ſi

Den Gegenſtand der äſthetiſchen Urtheilskraft bildet das Schö Aber was iſt ſchön? Das Schöne, antwortet Kant, iſt ein ſolches, w weder um der ſinnlichen Empfindung willen gefällt, wie das Angeneh noch um ſeiner Vernunftmäßigkeit willen, wie das Gute, das vielm ganz unabhängig von ſeinem Daſein, durch ſeine bloße Vorſtellu Luſt erweckt; es iſt mit Einem Wort Gegenſtand eines intereſſelo Wohlgefallens. Es macht aus dieſem Grunde den Anſpruch, allen gefallen und nothwendig zu gefallen, und zwar nicht vermöge eines

1) Krit. d. Urtheilskr. Einl. IV.

gemeingültigen Begriffs, sondern vermöge einer allgemeingültigen Empfindung, nicht durch ein logisches, sondern durch ein Geschmacksurtheil. Der Grund dieses Wohlgefallens kann aber nach allem bisherigen nur in der Form des Gegenstandes und näher darin liegen, daß uns diese Form als zweckmäßig erscheint, ohne doch auf einen bestimmten Zweck bezogen zu werden; denn in dem letzteren Fall würde unser Wohlgefallen nicht der Schönheit, sondern entweder der Nützlichkeit oder der Vollkommenheit des Gegenstandes gelten, es wäre kein ästhetisches, sondern ein teleologisches, intellektuelles. Ein Gegenstand ist also überhaupt dann schön zu nennen, wenn er so beschaffen ist, daß er durch seine bloße Form allgemein und nothwendig ein interesseloses Wohlgefallen hervorruft.

Doch müssen wir hier zwei Fälle unterscheiden. Der Gegenstand, den wir betrachten, hat diese Wirkung entweder unmittelbar durch sich selbst, und dann nennen wir ihn im engeren Sinn schön; oder er hat sie mittelbar, er zeigt in seiner Form etwas für uns unermeßliches, stellt unserer Einbildungskraft die für sie unvollziehbare Aufgabe, ein absolut Großes darzustellen, und erweckt so zunächst das Gefühl der Unlust, welches aus der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung der Idee entspringt; bringt uns aber ebendadurch die Erhabenheit der Vernunftidee in uns über alles, was uns in der Natur gegeben werden kann, zum Bewußtsein, und bewirkt so durch ein Gefühl sinnlicher Unlust das Gefühl unserer inneren Größe. Einen solchen Gegenstand nennen wir erhaben. Erhaben ist, nach Kants Definition, „was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft.“ Ist es seine Größe, durch welche ein Gegenstand diese Wirkung ausübt, so ergiebt sich das Mathematisch-erhabene; ist es seine Kraft, so erhalten wir das Dynamisch-erhabene. Der eigentliche Gegenstand unserer Achtung und der letzte Grund unseres ästhetischen Wohlgefallens ist aber in dem einen wie in dem anderen Fall unser eigenes übersinnliches Wesen: und es kann deßhalb auch einem Ideal der Schönheit, nach Kant's treffender Bemerkung (§. 17), nur der Mensch zu Grunde gelegt werden, weil er allein den Zweck seines Daseins in sich selbst hat, und seine geistige (Kant sagt: sittliche) Natur in seiner Gestalt zum Ausdruck bringen kann.

An diese grundlegenden Bestimmungen schließen sich bei Kant die fruchtbarsten Erörterungen über die geistigen Vorgänge, auf denen die

äſthetiſche Betrachtung der Dinge und die künſtleriſche
beruht, über die Kunſt und die verſchiedenen Kunſtgattun
die einen wie durch die andern iſt er der Vater der geſa
Aeſthetik geworden. Als bezeichnend für ſeinen ganzen
ich hier nur den Satz (§. 59) hervorheben: das Schöne
des Sittlichguten, und dieſes ſei das Intelligible, auf
ſchmack hinausſehe. Auf dieſem Verhältniß beruhe jene
Gemüths, jene Erhebung über die ſinnliche Luſt, welche
des Schönen mit ſich führe; dasſelbe weiſe aber zugleich
im Subjekt ſelbſt und außer ihm hin, worin das theoret
mit dem praktiſchen auf gemeinſchaftliche und unbekannte
verbunden werde. Kant hält zwar auch hierin daran feſ
unſerer ſittlichen Anlage die Bürgſchaft unſerer höheren
durch ſie uns der Blick in die überſinnliche Welt eröffne
doch giebt er zu, daß die Urtheilskraft in Betreff des
licher Weiſe ſich ſelbſt ihr Geſetz gebe, wie die Vernunft
Guten, daß nicht blos in dieſem, ſondern auch in jenem
ſinnliches Weſen ſich offenbare, und er überſchreitet da
wenigſtens an dieſem Einen Punkte jene ſchroffe Scheidun
theoretiſchen und der praktiſchen Seite des menſchlichen
die er grundſätzlich allerdings fortwährend behauptet.

Als dieſes geſetzgebende Vermögen bethätigt ſich d
auch in ihrem teleologiſchen Gebrauche, in ihren Beſti
die Naturzwecke. Durch die Beobachtung läßt ſich die
der Naturprodukte nicht beweiſen; denn ein Zweck kann
wahrgenommen, ſondern immer nur zu dem, was wi
hinzugedacht werden. Ebenſowenig geben uns apriori
Recht zu der Behauptung, daß gewiſſe Dinge in der Na
die geſammte Natur, nur durch eine nach Zweckbegriffen
ſache erzeugt werden konnten. Denn dieſe Behauptung ſe
die Form der Naturprodukte an ſich ſelbſt zufällig ſei,
nur aus einer von den mechaniſchen Natururſachen ver
ſalität, nur aus einer Zweckbeziehung erklären laſſe. Al
erſcheinen uns gewiſſe Dinge nur deßhalb, weil wir ſi
ſonderheit aus unſern allgemeinen Begriffen nicht ableite
dieß können wir deßwegen nicht, weil in unſerem Erk
und Anſchauung auseinanderfallen. Wenn wir von etwa

aber keine Anschauung haben, so erscheint es uns als ein blos mögliches, dem keine Wirklichkeit entspricht; denken wir uns dagegen einen anschauenden Verstand, so giebt es für denselben nichts, das er denken könnte, ohne daß es ihm in der Anschauung gegeben wäre, und nichts, das ihm gegeben sein könnte, ohne daß er einen Begriff davon hätte; d. h. es giebt für ihn kein Mögliches, das nicht wirklich, und kein Wirkliches, dessen Möglichkeit ihm nicht erklärbar wäre. Ihm würde sich mithin auch die Verbindung gewisser Stoffe zu einem bestimmten Naturerzeugniß nicht als etwas diesen Stoffen selbst zufälliges, der Begriff dieser Verbindung nicht als ein solcher darstellen, der an sich selbst blos möglich wäre, und erst durch eine besondere, auf seine Verwirklichung gerichtete Thätigkeit wirklich werden könnte; sondern mit der Möglichkeit jedes Naturprodukts wäre für ihn auch seine Wirklichkeit gegeben; es würde ihm daher als etwas nothwendiges erscheinen, und die Technik der Natur, die Zweckmäßigkeit ihrer Hervorbringungen, würde für ihn mit dem Naturmechanismus zusammenfallen. Aber mit dem menschlichen Erkennen verhält es sich anders. Wir haben allgemeine Begriffe von Naturgesetzen, aus denen wir das Besondere, welches die Erfahrung uns zeigt, in seiner Eigenthümlichkeit nicht erklären können; wenn wir es uns verständlich machen wollen, warum von den verschiedenen Stoffverbindungen, welche nach den uns bekannten allgemeinen Naturgesetzen möglich wären, gerade diese und keine anderen wirklich geworden sind, so bleibt uns nur die Annahme übrig, die Vorstellung des Ganzen, welches durch jede derselben gebildet wird, enthalte den Grund für die Verknüpfung seiner Theile, dieses Ganze sei der Zweck, welchem diese bestimmte Verbindung von Stoffen dienen sollte. Wir können diese Annahme allerdings nicht als constitutives Princip für die Naturforschung gebrauchen: wir können nicht behaupten, daß gewisse Naturprodukte nach Zweckbegriffen gebildet seien, und noch weniger diese an sich selbst unerweisliche Thatsache von einem intelligenten Urheber der Natur, d. h. von einem Wesen herleiten, dessengleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Wir haben aber auch zu der entgegengesetzten Behauptung, daß sich alle Naturprodukte aus mechanischen Ursachen vollständig erklären lassen, kein Recht, da uns die Gründe der Dinge hiefür viel zu wenig bekannt sind. Wollten wir endlich beide Principien als dogmatische Grundsätze mit einander verknüpfen, so würden wir uns in einen unlösbaren Widerspruch verwickeln; denn für

uns ſchließt jede von beiden Erklärungsarten die andere aus: was wir aus mechaniſchen Urſachen als nothwendig erkannt h können wir nicht mehr nach einem Zweck fragen, und nur aus ſeinem Zweck vollſtändig zu erklären wiſſen, da ſo weit dieß der Fall iſt, nicht als mechaniſch nothwend daher auch zugeben müſſen, daß die Natur einen Gru auf dem ſowohl der Naturmechaniſmus als die Zweckm tureinrichtung beruhe, ſo können wir uns doch von die Grunde der Natur keinen Begriff machen und uns ſe nicht zur Erklärung der Erſcheinungen bedienen. Aber den einen oder den andern von beiden Grundſätzen, den oder den der teleologiſchen Naturerklärung, als conſtitut brauchen können, ſo unentbehrlich ſind uns beide als cipien. Wir wiſſen nicht, ob ſich alles mechaniſch erkli wir ſollen den natürlichen Urſachen der Dinge ſo weit al gehen. Wir wiſſen ebenſowenig, ob die Naturerzeugniſſ derſelben wirklich nach Zweckbegriffen gebildet ſind; abe lichkeit ihrer mechaniſchen Erklärung für uns aufhört, rechtigt und ſogar genöthigt, ſie ſo zu behandeln, als ſei. Die Frage wird daher nur die ſein, ob es Erſch Natur giebt, welche unter den Bedingungen unſeres Möglichkeit einer mechaniſchen Erklärung wirklich ausſch

Für die Bejahung dieſer Frage pflegte ſich nun die Wolff's und ſeiner Nachfolger auf das gegenſeitige Verh ſchiedenen Naturdinge und Naturgebiete zu berufen: ſagte ſie, dient dem andern, und alle zuſammen die faſſendſten und mannigfaltigſten Weiſe dem Wohl des ſie glaubte hierin den deutlichſten Beweis für die Gü des Schöpfers zu erkennen. (Vgl. S. 207 f. 252. f. 2. alſo mit Einem Wort die äußere Zweckmäßigkeit der auf welche die teleologiſche Naturerklärung geſtützt wurd dieſe Beweisführung durchaus unzureichend. Wenn ein Mittel für andere Dinge nothwendig ſein ſoll, ſo iſt ſe keit, wie er bemerkt (§. 63. 67), immer nur eine relativ es iſt nothwendig, wenn dasjenige nothwendig iſt, um

1) Krit. d. Urtheilskr. §. 69—78.

da ist; aber warum ist dieses nothwendig? Wollen wir z. B. auch zugeben, daß ohne die Rennthiere und das Treibholz keine Menschen in den Polargegenden leben könnten: mußten denn überhaupt Menschen in diesen unwirthlichen Gegenden leben? Wenn wir nicht Naturprodukte aufzeigen können, deren Zweckmäßigkeit sich an ihnen selbst nachweisen läßt, so kommen wir nie zu einem unbedingten Zweck, sondern immer nur zu solchen Zwecken, deren letzte Bedingung ganz außerhalb der Natur läge. Solche Naturprodukte giebt es aber allerdings. Jedes organische Wesen ist so beschaffen, daß seine Theile sich gegenseitig bedingen und hervorbringen, wechselseitig Ursache und Wirkung von einander sind; daß sie aber ebendeßhalb nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, nur aus dieser Beziehung heraus verstanden werden können. Sofern nun das letztere der Fall ist, müssen wir sie als Naturzwecke betrachten; denn alles Einzelne in ihnen ist in dieser seiner Bestimmtheit nur deßhalb vorhanden, weil dieses Ganze daraus werden soll. Da aber andererseits die Theile zugleich die Organe sind, welche einander hervorbringen, sind sie nicht Kunstwerke, sondern Naturerzeugnisse: ihre Ursache liegt nicht außer ihnen, in einem Wesen, das die Vorstellung ihres Zwecks hat, sondern in ihnen. Die Zusammensetzung solcher Wesen beruht demnach auf einer *inneren Zweckmäßigkeit*; alles in ihnen ist zugleich Zweck und Mittel; sie haben nicht blos, wie Maschinen, eine bewegende, sondern zugleich auch eine bildende Kraft. Haben wir aber einmal in den organischen Wesen die Zweckthätigkeit der Natur festgestellt, so werden wir allerdings geneigt sein, von ihr und ihren Gesetzen überhaupt nur zweckmäßiges zu erwarten. Daß diese Zweckthätigkeit freilich eine absichtliche sei, folgt daraus noch nicht; und so natürlich und nothwendig diese teleologische Betrachtung der Naturprodukte überhaupt für uns ist, so dürfen wir doch, wie Kant immer wieder erinnert, nie vergessen, daß das Princip derselben aus unserem eigenen Geist stammt, und deßhalb stets nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip sein kann.

So bereitwillig aber unser Philosoph den subjektiven Charakter dieser Naturerklärung anerkennt, so wichtig ist sie doch nicht allein für die Naturphilosophie, sondern auch für die Naturforschung der Folgezeit geworden; und es ist insbesondere seine Auffassung des Organismus und der von ihm seit Aristoteles zuerst wieder entdeckte Begriff der neueren Zweckmäßigkeit, auf welchem die Bedeutung seiner Untersuchungen

über die teleologische Urtheilskraft beruht. Er selbst wagt aber noch nicht, diese Begriffe zum Aufbau einer naturwissenschaftlichen Theorie zu verwenden; die „Metaphysik der Natur“ [1]) ist von ihm nicht über die Erörterung einiger allgemeinen Grundsätze und Gesichtspunkte hinausgeführt worden.

6. Der doctrinale Theil der kantischen Philosophie: die Naturphilosophie.

Den Gegenstand dieser Wissenschaft, so wie sie Kant in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ dargestellt hat, bilden diejenigen Bestimmungen, welche sich aus der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Körperwelt ergeben. Der Begriff der Materie ist das einzige empirische Datum, das sie voraussetzt; indem dieser Begriff unter die vier Hauptkategorieen gestellt wird, erhalten wir die vier Theile der Metaphysik der Natur, welche Kant Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie nennt. Unter der Materie verstehen wir aber im allgemeinen ein Etwas, das Gegenstand äußerer Sinne ist; und da nun die äußeren Sinne nur durch Bewegung afficirt werden können, ist die Bewegung die Grundbestimmung der Materie.

Die Phoronomie betrachtet nun, wie Kant bemerkt, die Bewegung als reines Quantum ohne alle Rücksicht auf die Qualität des Beweglichen. Kant definirt hier die Materie als „das Bewegliche im Raume“; er unterscheidet, im Anschluß an eine frühere Abhandlung [2]), den materiellen oder relativen Raum, d. h. denjenigen, welcher selbst beweglich ist, von dem absoluten, d. h. dem, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und er behauptet: jede gegebene Bewegung könne nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung betrachtet werden; jede Zusammensetzung zweier Bewegungen aber könne nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der andern eine Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung vorgestellt werde.

Weit wichtiger ist jedoch der zweite Abschnitt der kantischen Schrift, die Dynamik. Er ist es, auf welchem die Bedeutung und Wirkung dieser Schrift hauptsächlich beruht. Hier wird nämlich die Qualität der

1) Ueber deren Begriff und Stellung im System S. 341 zu vergleichen ist.

2) Von dem Unterschied der Gegenden im Raume; s. o. S. 339.

Materie untersucht. Ihrer Qualität nach ist die Materie das Bewegliche, welches einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen heißt aber: allem, was in denselben eindringen will, widerstehen, seine Bewegung durch eine entgegengesetzte Bewegung aufheben; und da nun jeder Widerstand eine Widerstandskraft, jede Bewegung eine bewegende Kraft voraussetzt, so kann die Materie den Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern nur durch eine bewegende Kraft erfüllen, welche näher in einer Zurückstoßungs- oder Ausdehnungskraft (Repulsiv- oder Expansivkraft) aller ihrer Theile, einer ursprünglichen Elasticität der Materie bestehen muß. Vermöge dieser ihrer Grundkraft kann die Materie zwar in's unendliche zusammengedrückt, aber von keiner andern Materie, wie groß auch ihre Kraft sei, durchdrungen werden; es kann mit andern Worten die Ausdehnung eines gegebenen Körpers durch den Druck eines andern zwar in's unbestimmbare vermindert, aber niemals ganz aufgehoben werden. In derselben Kraft ist es begründet, daß jeder Theil der Materie sich so lange ausdehnt, bis der Widerstand eines andern ihn daran hindert; daß es daher nie zwischen zwei Theilen der Materie einen Raum geben kann, in den sich nicht Materie ausgedehnt hätte, daß es keinen leeren Raum giebt, und daß die Materie nie in ihre kleinsten Theile zerlegt werden kann, sondern in's unendliche theilbar ist. — Wenn aber die repulsive Kraft in der Materie allein wirkte, so würde sich diese in's unendliche zerstreuen. Die Möglichkeit der Materie erfordert daher als die zweite wesentliche Grundkraft derselben eine Kraft, welche der abstoßenden entgegenwirkt, eine ursprüngliche Anziehungs-(Attractiv-)kraft; diese könnte aber für sich allein die Materie auch nicht erklären, da sie ohne die Gegenwirkung der Repulsivkraft alle Theile der Materie schließlich in einen mathematischen Punkt vereinigen würde. Die Repulsivkraft kann nur durch Berührung der sich zurückstoßenden Körper und nur in der Berührungsfläche derselben, also mit Einem Wort nur als „Flächenkraft" wirken; die Anziehungskraft dagegen wirkt in die Ferne, sie ist eine „durchdringende Kraft", deren Wirkung sich durch alle Räume erstreckt. Denn in der Berührung ist die Repulsivkraft jedes Körpers durch die der andern begrenzt, ihre Wirkung kann daher nur bis zur Berührungsfläche gehen; die Anziehung dagegen wirkt umgekehrt nur auf das, was außerhalb des anziehenden Körpers ist, und die größere Entfernung kann wohl eine zunehmende Abschwächung, aber keine Aufhebung dieser Wirkung begründen. Auf diese zwei Kräfte führt nun Kant eine Reihe von Erscheinungen zurück: die Cohäsion, den

Unterſchied des Flüſſigen und Starren, die Elaſticität; die chemiſche Durchdringung und Scheidung, namentlich aber die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Stoffe; und er ſetzt in allen dieſen Beziehungen ſeine dynamiſche Naturerklärung der mechaniſchen der Atomiſtik entgegen, deren Grundirrthum er in der Vorausſetzung ſieht, daß der ſpecifiſche Unterſchied der Stoffe hinſichtlich ihrer Dichtigkeit ſich nur durch die Annahme leerer Räume erklären laſſe. Dieſe Vorausſetzung wird hinfällig, wenn die Materie nicht durch abſolute Undurchdringlichkeit, ſondern durch ihre Repulſivkraft den Raum erfüllt; denn dieſe Kraft läßt verſchiedene Grade zu, welche in verſchiedenen Stoffen urſprünglich verſchieden ſein können; wenn aber dieſes, ſo können die Räume, welche von verſchiedenen Stoffen erfüllt ſind, von jedem derſelben vollſtändig, ohne Dazwiſchenkunft eines Leeren, ausgefüllt ſein, wenn auch die Dichtigkeit dieſer Stoffe noch ſo verſchieden ſein mag. Im übrigen verſteht es ſich auf Kant's Standpunkt von ſelbſt, daß dieſe ganze Deduktion immer nur von der Materie als ſinnlicher Erſcheinung gilt, und über das Weſen deſſen, was ſich uns als raumerfüllende Maſſe darſtellt, nichts auszuſagen beabſichtigt.

Weniger eigenthümliches haben Kant's Ausführungen über die Grundſätze der Mechanik: daß die Quantität der Materie nur nach der Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit geſchätzt werden könne; daß bei allen Veränderungen der körperlichen Natur die Quantität der Materie weder vermindert noch vermehrt werde; daß jede Veränderung der Materie eine äußere Urſache habe, und deßhalb, nach dem Geſetz der Trägheit, jeder Körper in ſeinem Zuſtand der Ruhe oder Bewegung beharre, ſo lange nicht eine äußere Urſache ihn nöthigt, denſelben zu verlaſſen; daß bei jeder Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſeien. Doch beweiſt Kant das letztere Geſetz auch ganz allgemein aus ſeiner dynamiſchen Betrachtung der Materie durch die Erwägung, daß jeder Körper, der auf einen andern einwirkt, von dieſem nothwendig eben ſo viel Widerſtand, mithin eben ſo viel Gegenwirkung, erfahre, als er in ihm überwindet; und aus dem, was ſich ihm früher über die Abſtoßungs- und Anziehungskraft ergeben hat, leitet er in einer tiefdringenden Auseinanderſetzung am Schluß der „Phoronomie" das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit ab, demzufolge der Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung an einem Körper nicht momentan, ſondern nur in einer gewiſſen Zeit und durch eine unendliche Reihe von Zwiſchenzuſtänden verändert werden kann.

Im dem vierten Abschnitt seiner Metaphysik der Natur, in der Phänomenologie, untersucht Kant die Bedingungen, unter denen die Bewegung, welche uns unmittelbar nur als Erscheinung gegeben ist, Gegenstand der Erfahrung für uns werden kann; oder mit andern Worten die Bedingungen, nach denen sich unsere Vorstellung von dem Zustand und dem gegenseitigen Verhältniß der Dinge richtet, an welchen die Bewegung sich vollzieht. Wir sehen zwei Dinge ihre Lage gegen einander verändern; nach welchem Gesichtspunkt bestimmen wir nun, was hier an den Dingen selbst vorgeht? ob das erste sich bewegt und das zweite ruht, oder das zweite sich bewegt und das erste ruht, oder ob beide sich bewegen und wie diese Bewegung näher beschaffen ist? Auf diese Frage antwortet nun Kant (vgl. S. 339. 379): Eine geradlinige Bewegung könne immer nur dadurch, daß das Verhältniß eines Körpers zu einem anderen sich ändert, also immer nur in einem empirisch gegebenen Raum wahrgenommen werden; in diesem Fall bleibe es aber unbestimmt, ob der Körper sich bewege und der Raum ruhe, oder ob der Körper ruhe und der ihn umgebende Raum sich bewege. Dagegen lasse sich bei jeder krummlinigen Bewegung der bewegte Körper als solcher erkennen. Wenn endlich ein Körper einen anderen bewege, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig. Zugleich bemerkt er aber auch, das, was allen diesen Bestimmungen zu Grunde gelegt werde, der Begriff des absoluten Raumes, könne niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein; der absolute Raum sei kein reales Objekt, sondern nur eine Idee, an der es uns zur Anschauung komme, daß ein Körper immer nur im Verhältniß zu anderen Körpern bewegt oder ruhend genannt werden könne. Ebensowenig läßt er, wie wir bereits gehört haben, die Annahme eines leeren Raumes gelten; auch seine Unmöglichkeit ist aber allerdings, wie Kant glaubt, nicht zu erweisen, weil die ersten Gründe der Dinge überhaupt für uns unbegreiflich sind, und die Vernunft statt der letzten Grenze der Dinge immer nur die letzte Grenze ihres eigenen Vermögens erforschen kann. Für ihn haben alle diese Fragen schon deßhalb keine Bedeutung, weil er den Raum für eine bloße Anschauungsform hält; die Metaphysik der Natur kann uns ja aber überhaupt seiner Ansicht nach nicht über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge außer uns, sondern nur über die Bedingungen und Verhältnisse unterrichten, unter denen dieselben, nach der Natur unseres Anschauens und Denkens, sich uns darstellen. Nur unser sittlicher Wille

bringt uns mit der übersinnlichen Welt in Verbindung; die einzige Wissenschaft, die es mit etwas anderem als Erscheinungen zu thun hat, ist die Ethik, oder wie sie Kant nennt: die Metaphysik der Sitten.

7. Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre und Geschichtsansicht.

Den Gegenstand dieser Wissenschaft bildet im allgemeinen das Handeln des Menschen als Aeußerung seines freien, unter einer sittlichen Gesetzgebung stehenden Willens; sie soll zeigen, was für ein Verhalten durch die aprioriſchen Principien unserer praktischen Vernunft von dem Menschen als solchem, und daher von jedem Menschen gefordert wird, sie soll die aprioriſchen und allgemeingültigen Gesetze des sittlichen Lebens und die ihnen entsprechende Handlungsweise darstellen. Dieses geschieht aber auf zweierlei Art, und die Metaphysik der Sitten hat deßhalb zwei Haupttheile. Wenn nämlich die sittliche Gesetzgebung überhaupt einen doppelten Gegenstand hat, die Handlung, welche zur Pflicht gemacht wird, und die Triebfeder dieser Handlung, so wird dieselbe einen verschiedenen Charakter annehmen, je nachdem sie sich nur auf das erste von jenen zwei Stücken bezieht, oder auf beide. In dem ersten Fall wird nur die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze verlangt; in dem andern wird nicht blos die Handlung zur Pflicht, sondern auch die Pflicht zur Triebfeder gemacht, es wird nicht allein verlangt, daß man das thue, was mit dem Gesetz übereinstimmt, und das unterlasse, was ihm widerstreitet, sondern auch, daß dieses Thun und Lassen aus Achtung vor dem Gesetz, aus pflichtmäßiger Gesinnung hervorgehe. Eine Gesetzgebung der ersteren Art ist eine juridische, eine solche der zweiten Art eine moralische. Jene fordert blos Legalität, diese Moralität; jene ergiebt, sofern sie sich auf allgemeine Vernunftbegriffe gründet, die philosophische Rechtslehre, diese die Tugendlehre.

Die Rechtslehre ist „der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist"; also derjenigen, welche sich auf äußere Handlungen als solche beziehen. Sie betrachtet aber diese Handlungen nicht ihrer Triebfeder und ihrem Zwecke, sondern nur ihrer Form nach, wiefern sich die menschliche Willkühr in ihnen bethätigt. Wenn daher das Sittengesetz im allgemeinen von uns fordert, so zu handeln, daß die Maxime unseres Handelns sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet (vgl. S. 368), so verlangt das Rechtsgesetz eben dieses von uns hinsichtlich der Form unserer äußeren Handlungen, hinsichtlich

der Art, auf welche, und des Grades, in welchem unsere Willkühr sich in denselben bethätigt. D. h. es verlangt von uns: so zu handeln, daß die Freiheit, mit der wir unsere Willkühr in unsern Handlungen bethätigen, auch allen andern in der gleichen Weise verstattet werden kann; oder wie Kant dieß ausdrückt: so, daß „nach der Maxime unserer Handlung die Freiheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann." Wenn eine Handlung dieser Anforderung entspricht, ist sie recht; und wenn wir alles das zusammenfassen, was hiefür nöthig ist, so erhalten wir das Recht. „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"; und weil es dieß ist, weil es die allgemeinen Bedingungen alles Freiheitsgebrauchs enthält, ist es auch mit der Befugniß verbunden, die Andern zu seiner Einhaltung zu zwingen: der rechtliche Zwang ist nur die Beseitigung der Hindernisse, welche die Willkühr Einzelner der allgemeinen Freiheit entgegenstellt. Jene Bedingungen sind aber theils solche, die sich aus der Natur eines freien Wesens unmittelbar ergeben, und daher für alle solche Wesen in ihrem gegenseitigen Verkehr gelten; theils solche, die sich erst aus der Vereinigung vieler Menschen zu einem Gemeinwesen ergeben. Jene bilden das natürliche oder Privatrecht, diese das bürgerliche oder öffentliche Recht.

Die Grundbestimmung des natürlichen Rechts, das angeborene Grundrecht jedes Menschen ist die Freiheit, sofern sie mit der jedes andern nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann; in diesem Princip ist auch die angeborene Gleichheit und Unabhängigkeit aller Menschen, die Befugniß zu allen Handlungen, die kein fremdes Recht verletzen, wie z. B. die ungehinderte Gedankenmittheilung und ähnliches, enthalten. Da es sich aber im Recht nicht um die innere Freiheit des Willens, sondern um ihre äußere Bethätigung, den äußeren Freiheitsgebrauch handelt, so setzt jede rechtliche Bestimmung ein äußeres Dasein des Willens voraus, und sie selbst kann nur darin bestehen, daß diese äußere Sphäre der Freiheit gegen Eingriffe geschützt wird. Kant stellt nun alles Aeußere, in dem unser freier Wille ein Dasein gewinnt, unter den hiefür allerdings nicht ausreichenden Begriff des Besitzes, des Mein und Dein; er bemerkt ferner, der Gegenstand dieses Besitzes sei entweder eine körperliche Sache, oder die Leistung eines Andern, oder die andere

Person selbst; und er theilt demgemäß alles natürliche Recht in das Sachenrecht, das persönliche Recht und das dinglichpersönl

Was nun zunächst das Sachenrecht betrifft, so sehr richtig, daß das Eigenthumsrecht auf eine Sache nic verhältniß zwischen dem Eigenthümer und der Sache, die dern ein Rechtsverhältniß zwischen ihm und andern Person näher darin bestehen soll, daß ihm der ausschließliche Bes gestattet wird, die ihm ursprünglich mit allen andern gehörte. Hiezu scheint nun aber die Zustimmung aller zu sein; und diese läßt sich thatsächlich nicht nachweisen, al wurde vielmehr ursprünglich durch den einseitigen Akt der A erworben, und wo es sich um herrenloses Gut handelt, so erworben. Kant antwortet auf diesen Einwurf mit scheidung, welche ihm durch sein ganzes System an die war. Der ursprüngliche Gesammtbesitz aller Menschen, sag nicht einen thatsächlichen Zustand, sondern einen praktis begriff, ein aprioriſches Princip, nach welchem sich der A durch die Menschen zu richten habe; das gleiche Princip auch, daß der Wille dessen, welcher sich einer Sache zu besitz zuerst bemächtigt, von allen andern anerkannt w Wirklichkeit erfolge jedoch diese Anerkennung erst im bürger und es sei deßhalb jede Eigenthumserwerbung im Naturzu blos provisorische, nur die in der bürgerlichen Gesellschaf remtorische zu betrachten.

In ähnlicher Weise löst Kant auch in dem zweiten A Privatrechts, der Lehre vom persönlichen Recht, eine die ihm gleich zum Anfang entgegentritt; die sich übrigen die vorhin besprochene, auch auf andere Art hätte beseitige persönliche Recht ist, wie er ausführt, Vertragsrecht; denn dem Rechte, die Willkühr eines Andern nach Freiheitsge gewissen That zu bestimmen, in dem Anspruch auf gew des Andern; ein solcher Anspruch ann aber nicht durch ein sondern nur durch einen gemeinsamen Willensakt, einen worben werden. Aber wie ist — fragt Kant hier — di zweier Willen möglich? Der Zeit nach folgen die beiden ungen, das Versprechen des einen und die Annahme des auf einander; wie kann man sich versichern, daß der Wi

sich nicht geändert hat, bis der zweite den seinigen erklärt? Kant erledigt dieses Bedenken durch die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung. Seinem empirischen Dasein nach, sagt er, besteht der Vertrag aus zwei aufeinanderfolgenden Akten; aber als ein rechtliches Verhältniß ist er rein intellektueller Natur, das Wollen der beiden Paciscenten ist an keine Zeitbedingung geknüpft, ist gemeinsam.

Kant's Eintheilung der Verträge in einseitige, wechselseitige und Zusicherungsverträge nebst den zahlreichen Unterarten dieser Hauptverträge kann hier nur flüchtig berührt, und aus seinen weiteren Erörterungen über die Verträge sollen nur drei Punkte hervorgehoben werden: seine Bemerkungen über den Nachdruck, über Beerbung, und über den Eid. — Die Unrechtmäßigkeit des Nachdrucks begründet er damit, daß der Verleger nur im Namen und Auftrag des Verfassers zum Publikum spreche, der Nachdrucker daher nicht das Recht habe, in seinem Namen zu sprechen, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein; wobei zwar richtig erkannt ist, daß es sich bei der Frage über den Nachdruck nicht einfach um ein Eigenthumsrecht, sondern um ein Vertragsverhältniß handelt, aber die eigentliche Natur dieses Verhältnisses schwerlich ganz zutreffend bestimmt ist. — Das Erbrecht anbelangend, glaubt er: eine Beerbung ohne Vermächtniß sei im Naturzustande nicht möglich; aber auch gegen die testamentarische Erbfolge drängt sich ihm das Bedenken auf, daß das Versprechen des Erblassers seinem Tode vorangehe, die Annahme desselben von Seiten des Erben ihm erst nachfolge, und daß es so hier strenggenommen an dem gleichzeitigen Willen der contrahirenden Theile fehle, der zu einem Vertrag nöthig sei. Indessen beruhigt er sich hierüber mit der Bemerkung: durch das Vermächtniß des Erblassers erwerbe der Erbe wenigstens das ausschließliche Recht, die Erbschaft zu acceptiren; giebt aber dabei zu, daß der Besitz der letzteren während der Zeit, in der sie zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebe und eigentlich keinem angehöre, nur von der bürgerlichen Gesellschaft bewahrt werden könne. — Was endlich den Eid betrifft, so verbirgt der Philosoph nicht, daß er diese „geistige Tortur" am liebsten ganz beseitigt sähe: theils weil ihre Wirkung doch weit mehr auf Aberglauben, als auf wirklicher Religion beruhe, theils und besonders, weil es der unverlierbaren menschlichen Freiheit widerstreite, wenn jemand gezwungen werde, einen Eid zu leisten, oder die Erlangung seines Rechtes von dem Eid eines Andern abhängig zu machen.

Unter dem dinglich-perſönlichen Recht verſtel
Rechtsverhältniß einer Perſon zu andern Perſonen, in
wie er ſagt, zwar als Sachen beſeſſen, aber als Pe
werden; dieß ſoll nämlich im Verhältniß der Gatten,
der Kinder, der Herrſchaft und des Geſindes, alſo i
Familie und im Hausweſen der Fall ſein, und der eig
rakter dieſer Gemeinſchaften ſoll in rechtlicher Bezieh
beſtehen. Daß aber nicht allein dieſer, mit einem inn
behaftete Begriff, ſondern der rein rechtliche Geſichts
für die richtige Würdigung jener ſittlichen Lebensbezieh
reicht, räumt Kant ſelbſt mittelbar ein, wenn er ſagt,
ſönliche Recht beruhe weder auf einer eigenmächtigen
einem Vertrag, ſondern auf einem über alles ſachlich
hinausliegenden Recht, dem Recht der Menſchheit in
und dem daraus abzuleitenden Geſetz. Noch deutlicher
an den Beſtimmungen zum Vorſchein, welche Kant ü
und namentlich über die Grundlage derſelben, die Ehe,
bekannte, und faſt kann man ſagen: berüchtigte Definiti
der ſie nichts anderes ſein ſoll, als „die Verbindung
verſchiedenen Geſchlechts zum lebenswierigen wechſelſeit
Geſchlechtseigenſchaften“ — dieſe unwürdige und zuglei
zerne Auffaſſung der Ehe rührt ſchließlich doch nur da
ein bloßes Rechtsverhältniß behandelt wird; und wenn
wendigkeit der Ehe mit der Bemerkung begründet: im
würde jeder Theil ſich dem andern gegenüber zur Sac
er nicht ſeinerſeits dieſen, und zwar ſeiner ganzen P
gleichfalls in ſeinen Beſitz brächte, ſo kann er doch auc
ſich nicht unfruchtbaren Gedanken deßhalb nicht den
machen, weil er das Geſchlechtsleben und den Geſchlecht
dieß freilich faſt allgemein geſchieht) eben nur von der
betrachtet, ſeine geiſtige und ſittliche Bedeutung dagegen
gleiche Mangel einer allzu äußerlichen und blos forme
trachtungsweiſe ſtößt uns in dem Satz auf, mit den
pflichtungen der Eltern gegen ihre Kinder beweiſt: da f
ihre Einwilligung eigenmächtig in die Welt gebracht ha
auch verbunden, ſie mit dieſem ihrem Zuſtand mögli
machen.

Das Naturrecht als ſolches iſt indeſſen immer, wie wir bereits gehört haben, ein blos proviſoriſcher Zuſtand; ein wirklicher Rechtszuſtand iſt nur im Staat möglich. Denn niemand iſt verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz eines Andern zu enthalten, wenn ihm dieſer nicht die Sicherheit giebt, daß er ſeinen Beſitz ebenſo achten werde; eine ſolche Sicherheit giebt es aber im Naturzuſtand nicht, ſie findet ſich nur im bürgerlichen Zuſtand, im Staate. Ebendeßhalb aber kann jeder verlangen, daß diejenigen, mit denen er zuſammenzuleben genöthigt iſt, in den bürgerlichen Zuſtand eintreten: aus der Rechtsunſicherheit des Naturzuſtandes folgt die rechtliche Nothwendigkeit des bürgerlichen Gemeinweſens, weil erſt mit dieſem ein rechtlicher Zuſtand beginnt. Der Inbegriff der Geſetze, die dieſen Zuſtand hervorbringen, bildet das öffentliche Recht, welches näher in das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht zerfällt.

In dieſer Begründung des Staatslebens iſt bereits auch der leitende Geſichtspunkt für die ganze Staatslehre ausgeſprochen. Kant ſchließt ſich in derſelben theils an Locke und Monteſquieu, theils an Rouſſeau an, deſſen Schriften ſchon frühe ſeine Aufmerkſamkeit erregt hatten, und ihn ſowohl durch ihren ſachlichen Inhalt als durch die in ihnen ſich ausſprechende Geſinnung anzogen; denn ſo manches ihm auch in Rouſſeau's Perſönlichkeit widerſtreben mußte, ſo hoch ſchätzte er doch ſeine warme Begeiſterung für alles Edle, und ſo entſchieden war er mit dem Beſtreben einverſtanden, das Herkommen und die bürgerlichen Einrichtungen auf die urſprüngliche Menſchennatur und die gemeinſame Vernunft zurückzuführen und an ihnen zu meſſen. Seine Auffaſſung des Staatslebens geht ausſchließlich vom Standpunkt des Rechts aus. Der Staat ſoll ſich ſeinem Urſprung nach auf einen Vertrag gründen, und in ſeinen Zwecken ſich auf den Schutz der natürlichen Rechte beſchränken. Doch bleibt ſich Kant in der erſteren Beziehung nicht ganz gleich, und wenn er die Lehre vom Staatsvertrag unzweifelhaft vertieft und verbeſſert hat, ſo hat er ſich doch in Betreff der praktiſchen Folgerungen, die ſich aus ihr ergeben, von einem fühlbaren Schwanken nicht freigehalten. Die oberſte Gewalt im Staate befindet ſich, wie er ſagt, urſprünglich im Volke; der Staat kann nur aus dem vereinigten Volkswillen entſpringen, er beruht auf einem „urſprünglichen Vertrag", durch den alle im Volk ihre natürliche Freiheit aufgeben, um ſie in einem rechtlichen Zuſtand unverändert wiederzufinden. Dieſer Vertrag iſt jedoch nicht eine ge-

ſchichtliche Thatſache, ſondern „eine bloße Idee der Vernu[illegible] ein Ausdruck für die im Weſen des Staats liegende For jeder Geſetzgeber ſeine Geſetze ſo gebe, wie ſie aus dem verei des Volkes entſpringen konnten, und die Bürger ſo anſehe zu einem ſolchen Willen mitzugeſtimmt haben. Durch dieſe wendigkeit unterſcheidet ſich der Staatsvertrag von allen trägen: es iſt nicht dem Belieben der Einzelnen anheimgeg ſich zu einem Gemeinweſen vereinigen wollen, ſondern die iſt ein Zweck, den alle haben ſollen, und es ſteht einen frei, von dem Vertrage, auf dem ſein Staatsweſen beruht, zutreten. Während Rouſſeau demſelben das Recht zuſpra Augenblick ſeine Verfaſſung zu ändern und ſeine Regierung erklärt Kant: das Volk dürfe über den Urſprung der ober unter der es ſtehe, nicht werkthätig vernünfteln, ihre Berechtig nicht bezweifeln; die göttliche Einſetzung der Obrigkeit la als geſchichtlicher Grund der bürgerlichen Verfaſſung ni aber ſie ſage das praktiſche Vernunftprincip aus, der beſtel gebenden Gewalt zu gehorchen, ihr Urſprung ſei, welcher er das geſetzgebende Oberhaupt des Staates gebe es keinen Widerſtand des Volkes, da nur durch Unterwerfung unter oberhaupt ein rechtlicher Zuſtand überhaupt möglich ſei, und den Widerſtand gegen den oberſten Befehlshaber anzuor wäre, ſelbſt dieſer oberſte Befehlshaber ſein müßte. Mögl lichen Zuſtände auch noch ſo mangelhaft ſein: man ſoll ihnen nur auf dem Wege der Reform, nicht auf dem der Revolut Wiewohl daher der Philoſoph anerkennt, daß auch das V verlierbaren Rechte und die geſetzgebende Gewalt ihre Sch und daß der Geſetzgeber nichts über das Volk beſchließen k über ſich ſelbſt zu beſchließen nicht das Recht hätte; wi franzöſiſche Revolution mit der lebhafteſten Theilnahme v trotz aller ihrer Ausſchreitungen und Gräuel fortwährend in dieſer Begebenheit, und noch mehr in dem Enthuſiasm ſie von den unbetheiligten Zuſchauern aufgenommen worde glänzenden Beweis für den geſchichtlichen Fortſchritt der M blickte: will er doch die Rechte des Volkes (in unverkennb ſpruch mit ſeinen allgemeinen Beſtimmungen über das Rec Zwangsrechte betrachtet wiſſen, und ihm neben der freie

Schutz seiner Rechte höchstens noch die parlamentarische Steuerverweiger-
:n. Wie es aber gehalten werden soll, wenn sich eine
ch an diesen Rechten vergreift, darüber giebt er uns keine

: hält Kant in seinen Bestimmungen über die Aufgabe
im Begriff einer Rechtsanstalt fest, wenn er den Staat als
gung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen"
solche Thätigkeiten der Staatsgewalt, welche sich nicht un-
die Erhaltung des Rechtszustandes richten, wenigstens in-
lls auf diesen Zweck zurückführen will; so z. B. die Sitten-
r Erwägung, daß die Erhaltung des moralischen Sinnes
g ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken, gar sehr
us demselben Standpunkt wird das Verhältniß des Staats
je beurtheilt. Scharfe Abgrenzung beider Gebiete ist hier
spruch: der Staat soll in die Verfassung, den Glauben und
der Kirchen sich nicht einmischen, er soll am allerwenigsten,
dazu mißbrauchen, einer Kirche den religiösen Fortschritt
welchen sie selbst sich zu verbieten nicht berechtigt ist; aber
egative Recht handhaben, einen Einfluß der Kirche auf das
emeinwesen, welcher der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein
seine Aufsicht zu verhindern [2]). Da endlich der Staat die
chtsgleichheit zu schützen berufen ist, so verwirft Kant alle
d daher auch den erblichen Adel; zur Abschaffung desselben
, wie er bemerkt, vollkommen berechtigt, da ja der Adel
r eine staatliche Institution, „eine temporäre, vom Staat
nftgenossenschaft" ist.

e Staatsverfassung soll durchaus nach Rechtsgrund-
nt werden. Durch den Staatsvertrag entsteht das Ver-
allgemeinen Oberhaupts zu den Einzelnen als seinen Unter-
ses Oberhaupt kann nun, wie Kant sagt, „nach Freiheits-
chtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein";
Herrschergewalt, die Souveränetät zu, deren Ausfluß die
ist. Denn da alles Recht von der gesetzgebenden Gewalt

hierüber Rechtsl. 1. Th. Schluß. 2. Th. § 47. 49. 51 f. Allg. Anm. A.
ieden Anh. I. II. Ueber d. Gemeinspruch: das mag in der Theorie
w. Nr. II. Werke von Hartenstein (ält. Aufl.) V, 382 ff. Streit d.
m. 6 f.
§. 45. §. 49. Allg. Anm. B. C.

ausgehen soll, muß diese so beschaffen sein, daß sie niemand unrecht thun kann. Dieß wird aber nur dann der Fall sein, w
was sie beschließt, über sich selbst beschließt. Der Inha
gebenden Gewalt muß mithin mit der Gesammtheit der
Gesetze giebt, zusammenfallen, diese Gewalt kann nur d
Volkswillen zustehen, an dessen Feststellung jedoch nur
aktive Staatsbürger theilnehmen sollen, welche durch ih
Selbständigkeit dazu befähigt sind. Von der gesetzgebende
aber Kant mit Montesquieu die vollziehende und
scharf unterschieden wissen. Jede von diesen Gewalten muß
Träger haben: während die Gesetzgebung der Gesammtheit
gen Staatsbürger zusteht, ist der Regent der Beauftrag
sammtheit, „der Agent des Staates," diejenige moralische
Person, von welcher die gesetzliche Leitung der Staatsver
geht. Die Richter endlich sind diejenigen Bürger, durch w
sich selbst richtet, welche als Repräsentanten desselben dur
ernannt werden, um jedem Unterthan das Seine zuzue
der Trennung dieser Gewalten beruht, wie Kant sagt, a
Freiheit: eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, w
zu nennen sein, weil sie nicht unter dem Gesetz stände, un
welches von dem Gesetzgeber oder Regenten ausgeübt wür
Gefahr, dem Unterthan Unrecht zu thun, weil es nicht d
wäre, welches das Schuldig oder Nichtschuldig über seine M
spräche. Andererseits sind aber doch die drei Gewalten n
Aeußerungen des vereinigten Volkswillens, der höchsten
oder der Souveränetät. Je nachdem diese oberste Gewalt
oder Einigen oder Allen darstellt, je nachdem, m. a. W
des Staatsoberhauptes bestimmt wird, ergiebt sich die
aristokratische oder demokratische Staatsform. Aber alle
formen sind nur der Buchstabe der bürgerlichen Gesetzg
geschichtlich gewordenes, was immerhin bleiben mag, so
Folge der Gewohnheit für nothwendig gehalten wird; d
ursprünglichen Staatsvertrags dagegen verlangt, daß n
Regierungsart der Idee des Rechtsstaats angemessen
so lange umgebildet werde, bis sie „mit der einzig recht
fassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirk
sammenstimme, und jene alten empirischen Formen sich in

liche, rationale, auflösen", diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt." Dieß ist die einzige bleibende Staatsverfassung, alle andern dagegen sind als blos provisorische zu betrachten. „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks"; wo die Repräsentation fehlt, wo daher der Gesetzgeber zugleich Vollstrecker seines Willens ist, da ist immer Despotismus, und dieser Despotismus ist in der Demokratie und Aristokratie sogar noch unerträglicher, als in der Monarchie. Steht das Staatsoberhaupt der Volksvertretung noch als eine von ihr verschiedene Person gegenüber, so haben wir eine constitutionelle Monarchie, wie die englische; überträgt es dagegen die Geschäfte der vollziehenden Gewalt gleichfalls den Volksvertretern, wie dieß nach Kant's Meinung in Frankreich der Nationalversammlung gegenüber geschehen war, „so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverän, sondern es ist dieser selbst:" die Republik ist thatsächlich errichtet, und man kann nicht verlangen, daß die Volksvertretung die Zügel der Regierung denen wieder überlasse, die dann sofort alle neuen Anordnungen wieder vernichten könnten [1]).

Diese Ausführungen haben nun allerdings viel unsicheres und schwankendes, und das hohe Alter, in dem Kant seine Rechtslehre geschrieben hat, verläugnet sich darin nicht. Kant selbst bezeichnet seine Bestimmungen über die drei Gewalten als den Kern seiner Lehre von der Staatsverfassung. Aber diese Bestimmungen lassen nicht blos hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Begründung viel zu wünschen übrig, sondern es fehlt auch an jeder genaueren Untersuchung über das gegenseitige Verhältniß der drei Gewalten, über die Grenzen der Thätigkeit, welche jeder von ihnen zusteht, und über die Einrichtungen, durch die sie zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Am fühlbarsten äußert sich dieser Mangel in der Stellung, die Kant der vollziehenden Gewalt anweist. Einerseits soll der Regent ein bloßer Beamter des Staats sein, als der Beherrscher des Volks wird dagegen der Gesetzgeber bezeichnet, welcher im Rechtsstaat, wie Kant glaubt, eben das Volk selbst ist; und es wird ausdrücklich gesagt, dieser Beherrscher verpflichte den Regenten, er könne ihn auch absetzen und seine Verwaltung reformiren, nur dürfe er ihn nicht strafen, weil dieß ein Akt der ausübenden Gewalt wäre, die ihm nicht zustehe (§. 49). Andererseits aber

1) Rechtsl. § 45—49. 51 f. Zum ewigen Frieden, 1ter Definitivart.

wird, wie früher gezeigt wurde [1]), jener „Agent der ge
auch wieder als das Staatsoberhaupt behandelt, geg
mal dann ein Widerstand erlaubt sein soll, wenn
sprünglichen Staatsvertrag verletzt hat; d. h. es wi
von dem obersten Gesetzgeber, dem Souverän gilt,
Inhaber der Regierungsgewalt übertragen. Die gl
ist es, wenn Kant ausführt [2]): der Beherrscher sei d
des Landes, welcher als solcher nicht allein die Pr
besteuern, sondern auch die Güter der Ritterorden un
zuziehen das Recht habe, sobald der Grund ihres
nicht mehr bestehe, d. h. sobald man nicht mehr mein
den Staat vor seinen Feinden, und die Kirche die
vor dem ewigen Feuer zu schützen im Stand seien;
diesem obersten Eigenthumsrecht des Herrschers
selbst übereilte) Folgerung ableitet, daß der Oberbe
Regent, keine Ländereien zu seiner Privatbenutzung
anererbte Verehrung des deutschen Bürgers gegen s
Gewohnheit, in ihm das wirkliche Staatsoberhaupt, d
zu sehen, kreuzt sich bei unserem Philosophen fort
was durch seine Idee des Rechtsstaats gefordert war,
ken wurde ohne Zweifel dadurch noch verstärkt, daß
schreitungen der französischen Revolution, deren allg
er theilte, seiner ganzen Gesinnung nach sich nur
wenden konnte. Der allgemeinere Mangel ohnedem,
Staatslehre eine allein rechtmäßige Verfassung natu
die besonderen Bedingungen dagegen, von welchen
der verschiedenen Verfassungsformen abhängt, ununt
Wahrheit, „Eines schickt sich nicht für alle", unbeach
Fehler ist mit dem ganzen Charakter seines politisch
zu tief verwachsen, als daß er ihn hätte vermeiden k

Aus dem sonstigen Inhalt der kantischen Staa
noch die Erörterung über das Strafrecht [3]) berü
gründet die Nothwendigkeit und Zulässigkeit der Straf

1) M. vgl. die Stellen, welche S. 390, 1 angeführt sind, z.
1. A.) V, 394.
2) Rechtsl. § 49. Allg. Anm. B.
3) Rechtsl. § 49. Allg. Anm. a.

vergeltungsrecht, und er vertheidigt aus diesem Grund auch die Todesstrafe gegen Beccaria's „theilnehmende Empfindelei einer affectirten Humanität" mit treffenden Bemerkungen; den Grundsatz der Wiedervergeltung selbst aber behandelt er als eine unbedingte Forderung der Strafgerechtigkeit, ohne seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Rechtsprincip genauer nachzuweisen.

Für Kant's Behandlung des Völkerrechts ist der maßgebende Gesichtspunkt die Idee des Friedens zwischen den Völkern, der er schon 1795, im Jahre des Baseler Friedensschlusses, eine eigene Schrift gewidmet hat (vgl. S. 340). Der Naturzustand der Staaten ist seiner Ueberzeugung nach ebenso, wie der der Einzelnen, ein Zustand immerwährender gegenseitiger Bedrohung, ebendeßhalb aber in Wahrheit ein Kriegszustand, und dieser widerspricht allen Rechtsgrundsätzen: die sittliche Bestimmung der Menschheit ist der Rechtszustand, der Friede. Der Friede kann aber nur durch einen Friedensbund aller Völker, einen allgemeinen Staatenverein oder Völkerstaat, in dem es für die Streitigkeiten unter den Staaten eine richterliche Entscheidung giebt, endgültig gesichert, nur dadurch ein wirklicher Friedenszustand, ein ewiger Friede herbeigeführt werden; so lange es dagegen jedem einzelnen Staat überlassen bleibt, sich nach eigenem Ermessen, wenn er sich verletzt glaubt, sein Recht mit Gewalt zu verschaffen, ist alles Recht der Völker und aller Friede blos provisorisch. Nun entgeht es Kant freilich nicht, daß in einem solchen die ganze Menschheit umfassenden Völkerstaat wegen seiner übermäßigen Ausdehnung eine wirkliche Regierung, und daher auch der Schutz seiner einzelnen Glieder, am Ende unmöglich werden müßte; und er nennt deßhalb (Rechtsl. § 61) den ewigen Frieden ausdrücklich eine unausführbare Idee. Aber wenigstens eine fortwährende Annäherung an denselben hält er für ausführbar, und in dieser Voraussetzung untersucht er die Bedingungen, an welche die Verwirklichung jenes Ideals geknüpft ist. Er verlangt in dieser Beziehung zunächst, daß jetzt schon alles geschehe, was dazu dient, die Kriege seltener zu machen, ihre verheerenden Wirkungen zu mildern und einen allgemeinen Frieden anzubahnen; und wenn allerdings manche seiner Vorschläge sich theils gar nicht, theils doch nur mit gewissen Modifikationen und unter gewissen näher zu bestimmenden Umständen ausführen lassen, so sind doch andere heutzutage schon allgemein als wichtige völkerrechtliche Grundsätze anerkannt. So die Forderung, daß kein Friedensschluß mit

dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Krieg gemacht werde; daß kein Staat sich in die Verfassung und Regierung eines andern gewaltthätig einmische; daß im Kriege solche Feindseligkeiten vermieden werden, welche das Vertrauen zu einem künftigen Frieden unmöglich machen müßten; daß die Bürger des feindlichen Staats nicht geplündert werden, weil nicht das Volk desselben, sondern der Staat durch das Volk Krieg führe. Soll es aber wirklich zum ewigen Frieden kommen, so müssen diesen „Präliminarartikeln" noch einige „Definitivartikel" beigefügt werden. Es muß 1) die Verfassung aller Staaten eine republikanische (in Kant's Sinn), d. h. eine Repräsentativverfassung sein, welche die Entscheidung über den Krieg von der Beistimmung der Staatsbürger abhängig macht. Diese freien Staaten müssen 2), wie wir schon gehört haben, wenn sie sich zur Bildung eines wirklichen Völkerstaats, einer Weltrepnblik, nicht entschließen können, wenigstens einen Bund zum Schutz des Friedens und des Völkerrechts schließen. Was endlich die Völker betrifft, welche diesem Bunde noch nicht angehören, so darf von ihnen nicht mehr verlangt werden, als daß sie die Möglichkeit des Verkehrs mit ihnen gewähren, diejenigen, welche sich ihnen zum Verkehr anbieten, nicht als Feinde behandeln. In der letzteren Forderung besteht das Weltbürgerrecht, das Kant als die dritte und umfassendste Form des öffentlichen Rechts dem Staatsrecht und dem Völkerrecht zur Seite stellt. Glaubt man aber, dieß alles sei doch nur ein schöner Traum, in der Wirklichkeit werden die Menschen immer so bleiben, wie sie sind, so antwortet der Philosoph [1]): Da in der menschlichen Natur doch immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig sei, so könne und wolle er sie nicht für so versunken im Bösen halten, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen sollte; es komme nur darauf an, daß man sie höre. Er glaubt allerdings nicht, daß sich dieser Fortschritt blos durch Jugendunterricht und Volksbildung bewirken lasse; er erwartet ihn nicht von unten herauf, sondern von oben herab. Er verlangt auch nicht mit Plato, daß die Könige philosophiren oder die Philosophen Könige werden; ja er erklärt mit stolzer Resignation: dieß sei nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der

1) U. ew. Fr. Zus. 1. 2. vgl. Anh. 2. Ueb. d. Gemeinspruch u. s. w. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. 8 ff. Muthmaßl. Anfang d. Menschengeschichte Schlußanm. (IV, 354 f. Hartenst. 1. Ausg.)

Besitz der Gewalt die Vernunft unvermeidlich verderbe. Aber er hofft, auch ohne diese Bedingung werde das Ideal der Philosophen sich in der Welt durchsetzen, wenn man sie nur sprechen lasse, weil es eben nichts anderes sei, als eine aprioriſche Forderung der Vernunft. Zugleich aber verbindet sich Kant mit diesem Glauben an das Ideal, der ihn auch im höchsten Alter nicht verlassen hat, — einem von den schönsten und größten Zügen seines Charakters — das Vertrauen auf die Natur (oder wie er lieber sagen will: auf die Vorsehung), „die große Künstlerin", die es so eingerichtet habe, daß selbst die Neigungen der Menschen, welche sich einem allgemeinen Rechtszustand entgegenstellen, ihn am Ende herbeiführen helfen. Die Gewaltthätigkeit der Menschen führt zum Kriege; aber die gleiche Gewaltthätigkeit nöthigt auch zur Gründung des bürgerlichen Gemeinwesens. Der Krieg ist eine Geißel der Völker, das Gegentheil jedes Rechtszustands; aber die Kriege haben die Menschen bewogen, sich über die ganze Erde, bis in die unwirthlichsten Gegenden, zu verbreiten, die Furcht vor dem Kriege zwingt die Machthaber, die Menschen und ihre Freiheit wenigstens einigermaßen zu achten. Die Leiden der Kriege, die Lasten, welche sie den Völkern auflegen, die Schulden, welche sie ihnen auch für den Frieden aufbürden, werden sie schließlich dazu bringen, sich durch freie Verfassungen gegen die Kriegsluſt der Fürsten zu sichern und das Völkerrecht unter den Schutz eines Völkerbundes zu stellen. Die Natur trennt das Menschengeschlecht durch die Sprachen und die Religionen, und sie legt dadurch den Grund zu wechselseitigem Hasse; aber sie macht durch diese Trennung den Despotismus einer Weltherrschaft unmöglich, und sie vereinigt die Völker, die das Recht allein gegen Krieg und Gewaltthat nicht sichern würde, durch den wechselseitigen Eigennutz: der Handelsgeist wird am Ende die Kriege verhindern, weil mit dem steigenden Verkehr der Völker ein jedes in seinem Handel durch sie gestört wird. So „verschafft eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen."

In diesen Sätzen ist bereits auch Kant's Ansicht von der Geschichte ausgesprochen. Der leitende Gedanke derselben, den er nament-

lich gegen Mendelssohn (vgl. S. 274) ausgeführt hat [1]), ist der stetige geschichtliche Fortschritt der Menschheit. Die Meinung, daß nur der einzelne Mensch im Guten weiter komme, das menschliche Geschlecht dagegen zwischen Fortschritt und Rückschritt beständig hinundherschwanke, und im ganzen genommen in allen Zeitperioden ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit und Glückseligkeit behalte — diese Behauptung Mendelssohns widerspricht zunächst schon seinem sittlichen Bedürfniß. Wenn es sich so verhielte, so wäre die Geschichte, wie er sagt, das unwürdigste und ermüdendste Schauspiel, und das Menschengeschlecht ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten müßte. Jene Meinung widerspricht aber auch den Anforderungen der praktischen Vernunft: wenn es Pflicht ist, auf die Nachkommenschaft so zu wirken, daß sie immer besser werde, so muß man auch die Hoffnung hegen dürfen, daß diese Wirksamkeit einen Erfolg haben werde; „diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl ersprießliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte." Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit ist also mit Einem Wort für Kant ein Postulat seines sittlichen Bewußtseins. Mendelssohns Behauptung widerspricht ferner der Erfahrung: das Menschengeschlecht ist in der neueren Zeit thatsächlich vorwärts gekommen, und wenn man über seine zunehmende Entartung klagt, so rührt dieß, nach Kant's feiner Bemerkung, gerade daher, daß mit der wachsenden Moralität auch die sittliche Aufgabe höher gerückt wird, unser Urtheil über uns selbst strenger wird. Da endlich, wie schon gezeigt wurde, die Natur selbst die Menschen zur fortwährenden Verbesserung des Rechtszustandes nöthigt, so widerspricht jene Behauptung auch den Bedingungen der menschlichen Entwicklung: die Wirklichkeit gewährt uns, was wir als Vernunftwesen anstreben und verlangen müssen, was wir aber auch als endliche, sinnlich-vernünftige Wesen allein hoffen können, eine fortschreitende Annäherung an das Ziel, dessen wirkliche Erreichung allerdings uns versagt ist.

8. Fortsetzung: die Tugendlehre und die Religionsphilosophie.

Die Sittlichkeit verhält sich zum Recht, die Tugendlehre zur Rechtslehre, wie das Innere zum Aeußern, wie die Gesinnung zur That. [2])

---

1) Ueber d. Gemeinspruch u. s. w. Nr. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. Weitere Nachweisungen bei K. Fischer Gesch. d. n. Phil. IV, 321 ff. 340 ff.

2) Die Belege zu der nachfolgenden Darstellung lassen sich in Kant's Tugendlehre und bei Fischer Gesch. d. n. Phil. IV, 241 ff. u. andern leicht finden.

Das Rechtsgesetz fordert, daß unsere äußeren Handlungen dem entsprechen, was von allen in Beziehung auf ihr äußeres Handeln verlangt werden muß; das Sittengesetz fordert das gleiche hinsichtlich der Maxime unseres Handelns, unserer Zwecke und Beweggründe. Jenes verlangt Uebereinstimmung unseres Verhaltens, diese Uebereinstimmung unserer Gesinnung mit den Geboten der Vernunft, jenes Legalität, dieses Moralität oder Tugend. (Vgl. S. 383 f.) Die sittlichen Verpflichtungen sind daher Tugendpflichten, und sie unterscheiden sich als solche von den rechtlichen sowohl durch ihren Gegenstand als durch ihren Beweggrund. Die Rechtspflichten beziehen sich auf bestimmte Handlungen oder Unterlassungen, über die Gesinnung des Handelnden bestimmen sie nichts; die Tugendpflichten fordern eine bestimmte Gesinnung, in welcher Art aber und in welchem Maße sich diese zu bethätigen hat, müssen sie mehr oder weniger dem eigenen Urtheil des Handelnden überlassen; sie können wohl gewisse Handlungen, als schlechthin unverträglich mit einer sittlichen Gesinnung, unbedingt verbieten, aber sie können keine bestimmte positive Leistung unbedingt fordern. Das Recht verpflichtet mich z. B. fremdes Eigenthum zu achten, meine Verbindlichkeiten gegen Andere zu erfüllen u. s. w., und es verpflichtet mich dazu unter allen Umständen; das Sittengesetz dagegen verlangt zwar die wohlwollende Gesinnung gegen andere Menschen, welche sich unter anderem auch durch Wohlthätigkeit äußern wird, und es verlangt diese gleichfalls ganz unbedingt; in welcher Weise aber und in welchem Umfang ich Andern Wohlthaten zu erzeigen habe, schreibt das Sittengesetz nicht vor, sondern dieß muß ich selbst mit Rücksicht auf die Umstände und auf meine anderweitigen Verpflichtungen bestimmen. Die Rechtspflichten verlangen also vollkommen bestimmte Leistungen, die Tugendpflichten bestimmen, so weit sie über gewisse Verbote hinausgehen, die Art und das Maß der Leistungen, zu denen sie uns verbinden, nur unvollkommen: jene sind, wie Kant sagt, vollkommene, diese unvollkommene Pflichten. Ebendeßhalb aber sind die ersteren Zwangspflichten (vgl. S. 384); ja Kant behauptet (Rechtsl. Einl. § E), die Triebfeder zu ihrer Erfüllung beruhe darauf, daß ein äußerer Zwang dazu möglich sei. Bei den Tugendpflichten dagegen verhält es sich anders, denn zu einer Gesinnung, einer Maxime, kann man von niemand gezwungen werden: hier bleibt daher als Beweggrund unseres Handelns nur jener freie Selbstzwang übrig, auf den sich nach Kant's Ansicht im Menschen jede wahre Sittlichkeit gründet (vgl. S. 369 f.).

Näher zerfallen alle Tugendpflichten in zwei Klassen: die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen. Diese zwei Arten von Pflichten unterscheiden sich aber nicht blos durch ihren Gegenstand, sondern auch durch ihren Zweck, ihren Inhalt. Wenn sich nämlich alle uns möglichen Zweckbestimmungen überhaupt auf zwei Stücke zurückführen lassen, die Vollkommenheit und die Glückseligkeit, so kann unsere eigene Glückseligkeit nie der Zweck unserer pflichtmäßigen Thätigkeit sein: theils weil diese Thätigkeit dadurch verunreinigt, einem ihr fremden Interesse untergeordnet würde (vgl. S. 368), theils weil alle Menschen schon von Natur nach Glückseligkeit streben, das aber, was jeder unvermeidlich schon von selbst will, nicht ohne Widerspruch ihm zur Pflicht gemacht, als „eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck" behandelt werden kann. Was umgekehrt andere Menschen betrifft, so kann ihre Vollkommenheit nicht unser Zweck und mithin auch nicht unsere Pflicht sein; denn die Vollkommenheit eines Menschen besteht eben darin, daß er *selbst* im Stande ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es wäre eine widersprechende Forderung, daß wir für den Andern thun sollen, was niemand, als er selbst, thun kann. Die Beförderung fremder Vollkommenheit kann daher ebensowenig unsere Pflicht sein, als die unserer eigenen Glückseligkeit; Anderen können wir nur zur Beförderung ihrer Glückseligkeit verpflichtet sein, und wenn die Beförderung der Glückseligkeit Pflicht für uns ist, so kann dieß nur fremde, nicht unser eigene sein.

Indem Kant die allgemeinen Grundsätze seiner Sittenlehre nach diesen beiden Richtungen ausführt, erhält er die systematische Darstellung aller unserer Pflichten, welche den Hauptkörper seiner Tugendlehre ausmacht. Das Schema, nach welchem diese Darstellung geordnet ist, die Unterabtheilungen, in welche er die beiden Hauptklassen von Pflichten weiter zerlegt, können hier übergangen werden. Als bezeichnend für Kant's Denkweise tritt in seinen Ausführungen besonders Ein Zug hervor: die Strenge, mit welcher darüber gewacht wird, daß weder das Pflichtgebot selbst in seiner Unbedingtheit beschränkt, noch die pflichtmäßige Thätigkeit auf andere Beweggründe, als die Achtung vor dem Gesetz, gestützt werde. Als Beispiel dafür können seine Aeußerungen über die Pflichten der Wahrhaftigkeit und der Menschenliebe dienen. Jene wird von ihm so unerbittlich festgehalten, daß er auch nicht die geringste Unwahrheit dulden will, und die Nothlüge selbst in dem Falle

verwirft, wenn durch dieselbe das Leben eines Unschuldigen gerettet werden könnte. Was die Menschenliebe betrifft, so will Kant zwischen der „Liebe des Wohlgefallens“ und dem thätigen Wohlwollen streng unterschieden wissen. Nur das letztere kann Pflicht sein, und nur ihm liegt eine moralische Triebfeder zu Grunde; die „pathologische“ Liebe dagegen ist uns nicht geboten, „denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben“; eben deßhalb aber hat diese Liebe als solche auch keine moralische Bedeutung, sie ist kein sittliches Motiv. In der gleichen Weise erklärt sich Kant auch über die Freundschaft, für die er selbst so viel Sinn hatte: sie soll eine moralische sein, Liebe und Achtung sollen sich in ihr das Gleichgewicht halten, sie soll nicht blos auf Neigung und noch weniger auf Berechnung des Vortheils beruhen. Auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst führt der Philosoph vor allem auf das Gefühl der Selbstachtung, der sittlichen Würde zurück, und eben dieß ist der Grund, weßhalb er die Lüge so unbedingt verurtheilt: sie ist in seinen Augen die größte Verletzung unserer sittlichen Natur, eine „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung der Menschenwürde“, und die innere Lüge ist dieß in noch höherem Grade als die äußere, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst noch weniger zu entehren, als die gegen Andere. Gegen andere Wesen, als Menschen, giebt es, wie Kant ausführt (Tugendl. § 17), keine Pflichten; denn die Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nöthigung durch dessen Willen; eine solche kann aber auf uns nur von einem solchen Subjekt ausgeübt werden, welches 1) eine Person ist, und 2) uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist. An der ersten von diesen Bedingungen fehlt es nun in unserem Verhältniß zu den Thieren, an der zweiten in unserem Verhältniß zu der Gottheit und zu höheren Geistern. Wir haben daher *gegen* diese Wesen keine Verpflichtung. Dieß schließt aber nicht aus, daß wir eine solche in Ansehung derselben haben. Was man gewöhnlich unsere Pflichten gegen die Thiere nennt, ist in Wahrheit eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die Pflicht, das Mitgefühl in sich nicht abzustumpfen. Ebenso sind aber auch unsere sogenannten Pflichten gegen die Gottheit vielmehr Pflichten gegen uns selbst. Gott ist uns ja nicht in der Erfahrung gegeben, sondern die Idee Gottes geht aus unserer eigenen Vernunft hervor. Wenn wir zur Anerkennung derselben verpflichtet sind, so kann dieß nur eine Verpflichtung gegen uns selbst sein: der Glaube an Gott kann nur als Bedingung oder als

Hülfsmittel unserer Sittlichkeit, nur wegen seiner praktischen Brauchbarkeit von uns gefordert werden.

In diesem praktischen Glauben an die Gottheit besteht n ligion. Die Religion ist, nach einer unserem Philosophen Definition, „die Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlich Die Moral kann nicht auf die Religion gegründet werden, i mehr diese auf sie gründet; aber sie führt zur Religion ihrer. Denn der Mensch, welcher sich verpflichtet fühlt, d thun, kann nicht so gleichgültig gegen den Erfolg seiner H sein, daß er sich nicht das höchste in der Welt mögliche Gut zweck setzte, und er kann dieß nicht, ohne ein allvermögendes Wesen als Weltherrscher anzunehmen, weil nur durch ein höchste Gut verwirklicht, das Sittengesetz mit dem Naturgesetz liche Zweck mit den Naturzwecken in Uebereinstimmung gebr kann. Ebendeßhalb ist aber auch die Bedeutung der Religion gar auf ihre sittliche Wirkung beschränkt. Der Beweis für Gottes läßt sich nur von der moralischen Seite her führen Begriffe, die er uns liefert, lassen sich weder zu einer spekula logie noch zur Erweiterung und Berichtigung unserer Na sondern lediglich für unser praktisches Verhalten, und näher sittliches Leben verwenden; wenn wir über das Wesen Gottes wird unsere Theologie zur Theosophie, wenn wir uns d Wesen durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinn gefällig machen wollen, wird unsere Religion zur Idololatrie

Aus diesem Gesichtspunkt hat Kant in seiner „Religion der Grenzen der bloßen Vernunft" das Christenthum besproch tersucht das Verhältniß desselben zu seinem moralischen Vernu und er findet, daß beide im wesentlichen übereinstimmen, u auch jene positiv christlichen Lehren, an welchen die Aufklärun so großen Anstoß zu nehmen pflegte, ihrem eigentlichen Sinn der Religion des Philosophen wohl vertragen. Das Christen eine Erbsünde; aber auch die Philosophie nöthigt uns, als thatsächlich vorhandenen Bösen einen aller That vorhergehe insofern angeborenen, Hang zum Bösen, ein radikales Bö

1) Vgl. S. 870 f. Rel. innerh. d Gr. d. bl. Vern. Vorr. z. 1. A. Urtheilskr. § 89 Abd. 2. Abth. Allg. Anm. zur Teleologie, Bd. VII, (1. Aufl.) u. a. St.

menschlichen Natur zu behaupten, welches nur in einer nicht weiter zu erklärenden intelligibeln That der Freiheit bestehen kann; und wenn wir uns von der ersten Entwicklung der Menschheit Rechenschaft geben wollen [1]), müssen wir annehmen, daß in ihrem Fortschritt vom Schlechtern zum Bessern den Individuen der Durchgang durch das Böse nicht erspart blieb, daß das Erwachen der Vernunft und die Losreißung von der Herrschaft des Instinkts Uebel und Laster herbeiführte, die dem Stande der Unwissenheit noch fremd waren. Das Christenthum fordert eine Wiedergeburt; auch die Philosophie belehrt uns, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht blos unsere einzelnen Handlungen, sondern die ganze Maxime unseres Willens betrifft; daß das Böse in einer grundsätzlichen Verkehrung unserer Triebfedern, der Unterordnung des Sittengesetzes unter die Selbstliebe besteht, und mithin auch die Wiederherstellung unserer ursprünglichen Anlage zum Guten nur in einer Umänderung unserer Maxime, einer Revolution in unserer ganzen Gesinnung, bestehen kann. Das Christenthum verkündigt eine Rechtfertigung des sündigen Menschen durch den Glauben, wiewohl es zugleich behauptet, daß derselbe in der Wirklichkeit von der Sünde nie ganz frei werde. Auf das gleiche Ergebniß führt die philosophische Moral, wenn sie einerseits zwar die unvermeidliche Unvollkommenheit unseres sittlichen Zustandes zugeben muß, die den Menschen im besten Fall nur zu einem stetigen Fortschritt im Guten, aber nie zum vollen Sieg über das Böse, zur Heiligkeit kommen läßt; wenn sie aber nichtsdestoweniger denen, in welchen die rechte Gesinnung ist, die Annahme erlaubt, daß ein Herzenskündiger sie nicht nach ihren einzelnen, immer mangelhaften, Leistungen, sondern nach ihrem sittlichen Princip, nach ihrer Gesinnung, nach ihrem intelligibeln Charakter beurtheilen werde, daß daher auch sie in ihrer Selbstbeurtheilung den gleichen Maßstab anzulegen berechtigt seien. Knüpft dann ferner das Christenthum das Heil des Menschen an die Person und die Geschichte Christi, so kann sich die Philosophie (wie Kant geistreich, aber allerdings nicht ohne Künstelei ausführt) auch dieses, richtig verstanden, gefallen lassen. Das Ideal der moralischen Vollkommenheit, der Gott wohlgefälligen Menschheit, läßt sich als der ewige, eingeborene Sohn Gottes darstellen, durch den alle anderen Dinge ge-

1) Hierüber vgl. m. die Abhandlung v. J. 1786: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, IV, 339 ff. Hartenst.

macht sind, weil es eben nur die Menschheit in ihrer moralischen Voll-
kommenheit ist, was eine Welt zum Gegenstand des gö[illegible]
schlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann. (
diesem Urbild, welches uns auf eine uns unbegreifliche We
gesagt werden, daß es vom Himmel zu uns herabgekomme
Menschheit angenommen habe. Da endlich der Uebergan
zum Guten, oder die Sinnesänderung, von Schmerzen be
Opfer auferlegt, welche der neue Mensch um des Guten
somit in der Gesinnung des Sohnes Gottes übernimmt,
doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten Mensche
gebührten, so läßt sich, wenn wir jene Gesinnung perso
Sohn Gottes als der bezeichnen, welcher für alle, die pr
glauben, die Sündenschuld trage, welcher für sie der höch
keit als Erlöser genugthue und sie als Sachwalter vor
Richter vertrete.

Die Idee der moralischen Vollkommenheit hat nun a
Realität vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in uns
gesetzgebenden Vernunft. Wir *sollen* ihr gemäß sein, un
es daher auch *können*. Der Glaube an diese unsere
kann nicht davon abhängig gemacht werden, daß ein unser
sprechender Mensch in der Erfahrung aufgezeigt wird; er
deßhalb nicht, weil nicht allein die äußere Erfahrung d
auf die es doch hier allein ankommt, nicht aufdeckt, son
innere Erfahrung eines jeden ihn die Tiefen seines Herz
voller Sicherheit durchschauen läßt. Falls aber ein Einze
spiel eines Gott wohlgefälligen Menschen in Lehre, Leben
Leiden wenigstens so weit gegeben hat, als man dieß von
fahrung überhaupt verlangen kann, so wird man zwar a
solchen nur einen eigentlichen und natürlich gezeugten M
dürfen; aber er wird doch von sich so reden können, als
des Guten in ihm leibhaftig dargestellt würde, er wird de
Vernunftglauben an jenes Ideal mit dem Geschichtsglau
Person unmittelbar verknüpfen können. Eben dieß ist aber
zahl der Menschen, wie Kant glaubt, deßhalb Bedürfniß,
auf den Geschichtsglauben eine *Kirche* gründen läßt. Um
Bösen, welches sich vorzugsweise in der Gesellschaft und
sellschaft fortpflanzt, mit Erfolg entgegenzuwirken, ist ein

der Einzelnen zur Förderung des Guten, eine Vereinigung derſelben zu
ıen gemeinen Weſen", einem „Volk Gottes unter Tugend-
ıwendig; man kann dieſe Vereinigung die allgemeine un-
ɔe nennen. Dieſe allgemeine Kirche kann ſich nun allerdings
reinen Religionsglauben gründen; denn er allein iſt ein
be, von deſſen Wahrheit ſich jedermann überzeugen kann,
tsglaube dagegen iſt auf diejenigen beſchränkt, welche die
Thatſachen kennen gelernt haben. Allein „es iſt eine be-
äche der menſchlichen Natur daran ſchuld", daß jener reine
r Wirklichkeit nicht die Kraft hat, einer Kirche zur Grund-
n. Die Menſchen ſind ſchwer zu überzeugen, daß ein guter
alles iſt, was Gott von ihnen fordert; ſie können ſich
tung gegen ihn nur als Verpflichtung zu irgend einem
, den ſie Gott zu leiſten haben. Was für Dienſte aber
ɔ verlangt, wie er von uns verehrt ſein will, können wir
ſe Verehrung über unſere allgemeine ſittliche Verbindlichkeit
– nur durch eine ausdrückliche Willenserklärung erfahren;
auf dieſem Wege mitgetheilt wird, das ſind ſtatutariſche
tritt an die Stelle des reinen Vernunftglaubens der Kir-
ı die Stelle der Einen moraliſchen Geſetzgebung eine Vielheit
Religionsgeſetze; und in der geſchichtlichen Entwicklung der
ht dieſer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben voran.
wird von einer Offenbarung hergeleitet; d. h. von einer
rdnung, deren Möglichkeit ſich zwar nicht unbedingt läugnen
Wirklichkeit aber in einem gegebenen Fall zu behaupten,
oder wohl gar abſichtliche Uſurpation eines höheren An-
hre Stiftung ſoll von Wundern begleitet geweſen ſein, es
dieſelbe ältere Weiſſagungen in Erfüllung gegangen ſein,
ɔ ſelbſt ſoll durch das Wunder einer übernatürlichen Ein-
:heilt ſein; ſo wenig wir uns auch von einem Wunder
machen können, und ſo wenig vernünftige Menſchen das
ls praktiſch, in ihren Geſchäften, gelten laſſen, wenn ſie
:lleicht in der Theorie nicht entſagt haben. Der Glaube
öffentlichen Verpflichtung, die Glaubensgeſetze werden in
ſten niedergelegt; es bildet ſich ein Stand von Prieſtern,
eihten Verwaltern frommer Gebräuche; die Lehrer und
Kirche machen ihren Glauben zum alleingültigen, allgemein

verbindlichen, zur Orthodoxie, wer von ihm abweicht, wird als Ungläubiger gehaßt, oder als Ketzer verflucht und verfolgt [1]).

Auch das Christenthum hat ein solches statutarisches und eine statutarische Lehre, nur daß in der letzteren, wie wurde, nach Kant's Ueberzeugung, der Vernunftglaube reiner biger, als in irgend einer andern, enthalten ist. Aeußerlich Judenthum hervorgegangen; aber seinem Charakter nach ste wesentlichen Verbindung mit dieser Glaubensform, von d sie sei mit ihrem blos statutarischen, gegen die moralis gleichgültigen, den Glauben an ein künftiges Leben absicht den, auf dieses einzige Volk beschränkten Gesetz eigentlich ligion, sondern ein blos politisches Institut. Es entstand sein Stifter sich als einen vom Himmel gesandten ankünd den Frohnglauben an gottesdienstliche Bekenntnisse und nichtig, und den moralischen für alleinseligmachend erklärt lich an seiner Person durch Lehren und Leiden bis zum Ideal der Menschheit entsprechendes Beispiel gab. Was seiner Auferstehung und Himmelfahrt erzählt wird, hat der Auferstehungsglaube überhaupt, eine wesentliche Bede Glaube ist vielmehr durch die Behauptung, daß die Seele Körper fortdauern und ihr Dasein in einer Welt nur sein könne, der Vernunft sehr lästig: sie hat weder ein einen Körper, den sie selbst im Leben nie recht lieb gew Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es begreiflich mach Kalkerde im Himmel soll; und wenn ein Paulus unser dem Tode aus der Auferstehung Christi beweist, so müssen annehmen, daß nur der moralische Glaube an ein künfti bestimmte, der Sage von der Auferstehung Christi Glauben Die weitere Geschichte des Christenthums ist längere Zeit von dem Zeitpunkt an, wo dieses Dunkel sich aufhellt, ge wie Kant ausführt, was die wohlthätige Wirkung betrifft, einer moralischen Religion erwarten kann, keineswegs zu

1) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 3. St. 1. Abth. Nr. (Allg. Anm.) Streit d. Facultäten 1. Abschn. g. E.

2) M. vgl. hierüber und zum folgenden außer der Rel. inner Vern. (von welcher zunächst das 3. Stück, 2. Abth. hieher gehört) der Facultäten" 1. Abschn. Anh.

Er selbst hält seine Zeit für die beste der ganzen Kirchengeschichte, weil in ihr der Keim des wahren Religionsglaubens doch wenigstens gelegt sei und sich nur ungehindert zu entwickeln brauche, um dem moralischen Reich Gottes immer näher zu führen. Doch räumt er ein, daß die erste Absicht bei der Stiftung des Christenthums keine andere als die Einführung jenes reinen Religionsglaubens gewesen sei; er weist nach, daß die Lehre Christi ihrem wesentlichen Inhalt nach mit diesem Glauben durchaus übereinstimme; er glaubt endlich, daß alle weiteren Zusätze zu demselben bei ihm und seinen ersten Nachfolgern nur den Zweck gehabt haben, die Juden durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue Weltreligion zu gewinnen, nur von einer Anbequemung an den Standpunkt einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes herzuleiten seien. Auch die Lehre, welche von jeher als das tiefste Geheimniß des Christenthums betrachtet worden ist, die Trinitätslehre, drückt nach Kant nur das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht aus; ihr eigentlicher Sinn ist dieser: Gott 1) als den heiligen Gesetzgeber, 2) als den gütigen Erhalter und Regierer, und 3) als den gerechten Richter der Menschen darzustellen. Deßhalb enthält aber auch diese Lehre eigentlich kein Geheimniß. Wo es sich andererseits um wirkliche Geheimnisse handelt, wo Fragen vorliegen, die wir zu beantworten nicht im Stande sind, da können wir überzeugt sein, daß dieselben unser Verhalten und mithin auch unsere Religion, nicht berühren: was wir in praktischer Beziehung brauchen, ist uns hinreichend geoffenbart, und diese Offenbarung ist für jeden Menschen verständlich.

Ist aber in der positiven Religion der moralische Vernunftglaube das einzige, worauf ihr Werth und ihre Bedeutung beruht, das einzige, was in ihr wirklich Religion ist, so folgt unmittelbar, daß jede religiöse Ueberzeugung und jede Handlung nur in dem Maße berechtigt ist, in dem sie diesem einzigen Zweck aller Religion dient, ein Hülfsmittel der Sittlichkeit ist; sofern sie dagegen dieß nicht ist, wird sie für die wahre Frömmigkeit nicht etwa nur gleichgültig sein und keinen Zusammenhang mit ihr haben, sondern sie wird ihr positiv im Weg stehen, weil sie aus einem falschen Motiv hervorgeht und auf einen verkehrten Weg führt. Kant stellt daher den Grundsatz auf, der, wie er sagt, gar keines Beweises bedarf: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Aus diesem

Gesichtspunkt verurtheilt er nicht blos solche Mei..ungen u über deren Verwerflichkeit wenigstens in der protestantis meisten einverstanden waren; sondern er spricht sich au auf welche der orthodoxe Protestantismus den höchsten W einer Offenheit aus, die bei allen Freunden desselben de stoß erregen mußte. Glaubt man einmal, sich die Gnad auf einem anderen Wege verschaffen zu können, als du Gesinnung und Handlungsweise, so macht es, wie Kan wesentlichen Unterschied, ob dieser mechanische Gottesdie oder in gröberer Weise betrieben wird. Ob der Andächtl zur Kirche oder eine Wallfahrt anstellt, ob er seine Ge den Lippen, oder wie der Tibetaner „durch ein Gebetrad lische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat d Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alle von gleichem Werth". Vom tunguſischen Schamanen bis zu Prälaten, vom Fetischdiener bis zum Puritaner, „ist zwar Abstand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glaube haupt Handlungen, die weder an sich selbst moralischen noch Beförderungsmittel der Moralität sind, zu Bedingu lichen Wohlgefallens macht, der steht in dem Wahne, er stand der Gottheit herbeizaubern; er macht aus dem Go Fetischdienst, aus der Religion eine Idololatrie. Die W Kirche, in welcher der Fetischdienst regiert, ist „Pfaff Glaube an Wunder, an Geheimnisse, an Gnadenmittel, glaube. Auch „das Beten, als ein innerer förmlicher G darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer es ist die bloße Erklärung eines Wunsches gegen ein We Erklärung nicht bedarf, eine Handlung, durch die nichts von unsern Pflichten erfüllt wird. Der „Geist des Geb Gebet, was allein Werth hat, ist die Gesinnung, alle uns so zu betreiben, als ob sie im Dienst Gottes geschehen; aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens zur Belebung jener Gesinnung für solche, die dieses W aber nicht eine Pflicht für Jedermann sein. Kant's S Positiven in der Religion ist demnach im wesentlichen wir schon bei Lessing getroffen haben.

Auch darin stimmt er mit Lessing überein, daß er

ſicht über das Weſen und die Bedeutung der Religion die Forderung eines allmählichen Fortgangs von der poſitiven zur reinen Vernunftreligion ableitet. Mag ein Kirchenglaube auch noch ſo hoch ſtehen: er hat doch immer zweierlei Beſtandtheile, ſtatutariſche und moraliſch-religiöſe. Seine Berechtigung und ſeine wohlthätige Wirkung beruht darauf, daß die erſten von dieſen nichts weiter ſein wollen, als ein Hülfsmittel für die zweiten, daß ihnen kein ſelbſtändiger Werth beigelegt, das, was nur der moraliſche Vernunftglaube leiſten kann, in keiner Beziehung von ihnen erwartet wird. Damit dieß geſchehe, muß die poſitive Religion, ſofern es ſich um ihre praktiſche Anwendung im Volksunterricht handelt, im Geiſt der reinen Vernunftreligion ausgelegt, die uns zu Händen gekommene Offenbarung durchgängig zu einem Sinn gedeutet werden, der mit ihren praktiſchen Regeln übereinſtimmt. Ob dieß auch ihr eigentlicher Sinn iſt, darauf kommt es, wie Kant glaubt, nicht an; wenn jene moraliſche Auslegung nur irgend möglich iſt, muß ſie einer buchſtäblichen vorgezogen werden, die für die Moralität nichts enthält, oder ihr gar entgegenwirkt. Nicht die Schriftgelehrſamkeit und was man vermittelſt ihrer aus der Bibel herauszieht, ſondern was man mit moraliſcher Denkungsart in ſie hineinträgt, muß dem Vortrag an's Volk die Leitung geben; was die heiligen Schriftſteller ſelbſt dabei im Sinn gehabt haben möchten, hat man bei dieſer Gelegenheit nicht zu unterſuchen. Wohldenkende Volkslehrer haben es immer und in allen Religionen ſo gehalten; daß ſich dieß aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchſtäblichen Sinn des Volksglaubens ſehr zu verſtoßen, kommt daher, weil lange vor dieſem letzteren die Anlage zur moraliſchen Religion in der menſchlichen Vernunft verborgen lag, und auch ſchon die erſten rohen Aeußerungen derſelben in ihre Dichtungen etwas von dem Charakter ihres überſinnlichen Urſprungs, wenn auch unvorſätzlich, gelegt haben. Der Kirchenglaube hat mithin zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben, in dem ſein eigentlicher Zweck liegt; er ſoll nichts anderes ſein, als ein Vehikel für jenen, und nur als ſolches ſoll er auch behandelt werden. Je entſchiedener dieß aber geſchieht, um ſo mehr werden ſeine Anhänger über ihn hinauswachſen, um ſo weniger werden ſie ſeiner Stützen ferner bedürfen. Jeder Kirchenglaube hat daher, wie Kant ausdrücklich erklärt [1]), die Beſtimmung, ſich ſelbſt mit der Zeit

1) Rel innerh. u. ſ. w. 4. St. 2. Th. § 2 Schl.

entbehrlich zu machen. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, — sagt er mit Lessing — welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn der Mensch in das Jünglingsalter eintritt. Unsere physische und moralische Anlage bringt es mit sich, daß die Religion von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und vermittelst eines Kirchenglaubens die Menschen provisorisch zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, daß die reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem. Mit diesem Sieg des Vernunftglaubens wird dann auch der Gegensatz und Streit der Staaten aufhören, und jenes Reich des ewigen Friedens beginnen, in welchem das sittlich-religiöse Ideal unseres Philosophen mit dem rechtlich-politischen zusammenfällt.

9. Der Charakter und die geschichtliche Bedeutung der kantischen Philosophie.

Die Angelpunkte des kantischen Systems liegen in zwei Fragen: der erkenntnißtheoretischen und der ethischen. In der Beantwortung dieser Fragen fassen sich die meisten und wichtigsten von den Bestimmungen zusammen, auf denen seine epochemachende Wirkung beruht. Durch seine Erkenntnißtheorie tritt Kant (wie schon S. 326. 341 bemerkt wurde) nicht allein dem wolffischen Dogmatismus entgegen, sondern er geht überhaupt über alle seine Vorgänger hinaus, um ihre Ansichten über die Entstehung und die Wahrheit unserer Vorstellungen zu berichtigen und durch einander zu ergänzen, jeder von ihnen die Grenzen ihrer Geltung und die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit zu bestimmen, sie insgesammt in einem neuen Princip zu verknüpfen, zugleich aber auch durch dasselbe zu widerlegen. Wenn der Empirismus alle Vorstellungen aus der Wahrnehmung, der leibnizische Rationalismus sie alle aus unserem eigenen Geist abgeleitet hatte, so giebt Kant jedem von beiden in einer bestimmten Beziehung, eben deßhalb aber keinem von ihnen ganz Recht. Unsere Vorstellungen nehmen, wie er glaubt, ihren Inhalt ausschließlich aus der Empfindung, ihre Form erhalten sie ganz und gar durch unsere eigene, von apriorischen Gesetzen bestimmte Geistesthätigkeit. Sofern nun das letztere der Fall ist, stimmt er Hume's Behauptung zu, daß die Dinge und ihr gegenseitiger Zusammenhang uns nicht in der Erfahrung gegeben seien, sondern von uns selbst aus den

Empfindungen, dem einzigen, was uns unmittelbar gegeben ist, gebildet werden; ja er führt diese Behauptung noch viel umfassender durch, als jener, indem er nicht allein die aprioriſchen Denkformen vollständig zu verzeichnen unternimmt, ſondern ebenſo auch die Wahrnehmung durch aprioriſche Anſchauungsformen bedingt findet, und demnach die Erfahrung überhaupt auf die aller Erfahrung vorangehenden Geſetze unſeres Vorſtellens als ihre aprioriſche Bedingung zurückführt. Weil er aber doch zugleich neben dieſer ſubjektiven Bedingung der Erfahrung in den Gegenſtänden, welche unſere Empfindungen hervorrufen, auch eine objektive anerkennt, und weil er unſere Vorſtellungen aus dieſen ihren Bedingungen nach feſten Geſetzen hervorgehen läßt, iſt ſein Ergebniß nicht ein ſkeptiſches, ſondern ein kritiſches: er behauptet nicht, wir wiſſen nichts von den Dingen, ſondern wir wiſſen von ihnen, aber nur als Erſcheinungen, nur wiefern ſie ſich uns unter unſern menſchlichen Anſchauungs- und Denkformen darſtellen, nicht abgeſehen von dieſen, nach ihrem Anſich; und aus dem gleichen Grunde darf ſein Idealiſmus auch nicht mit dem eines Berkeley verwechſelt werden, welcher das Objekt der ſinnlichen Wahrnehmung als ſolches ganz geläugnet und ſie ſtatt deſſen von der göttlichen Wirkſamkeit hergeleitet hatte. Aber auch Locke und Leibniz ſtellt ſich Kant mit dieſer Anſicht ebenſo entgegen, wie er andererſeits an ſie anknüpft und ſie mit einander verknüpft. Er giebt weder dem erſten die Wahrheit der Erfahrung, noch dem andern die der aprioriſchen Begriffe ſchlechthin zu; er beſchränkt vielmehr die Wahrheit der Erfahrung auf die Erſcheinungen und die Wahrheit der Begriffe auf das Gebiet einer möglichen Erfahrung: jenes weil uns die Erfahrung die Dinge nur in unſern Vorſtellungsformen zeigt, dieſes, weil unſere Begriffe nichts anderes ſind, als eine Zuſammenſtellung des empiriſch Gegebenen zur Einheit des Bewußtſeins, und daher nur auf die Erfahrung Anwendung finden und ihren Inhalt nur aus ihr ſchöpfen können. Was ſodann die Erſcheinung ſelbſt betrifft, ſo erkennt er ſowohl den locke'ſchen Satz an, daß die Erfahrung, als den leibniziſchen, daß die Begriffe der Maßſtab der Wahrheit ſeien; er erkennt ſie ſchon deßhalb beide zugleich an, weil er ſich weder eine Erfahrung ohne Begriffe, noch einen Begriff ohne die Erfahrung zu denken weiß, auf die er ſich bezieht. Wir ſehen ſo Kant durchaus bemüht, den Streit der entgegengeſetzten philoſophiſchen Standpurkte, des Empiriſmus und Rationaliſmus, des Realiſmus und Idealiſmus, des Dogmatiſmus und

der Skepſis, dadurch zu ſchlichten, daß er jeden der ſtreiten
mit ſeinen Anſprüchen auf das ihm zukommende Gebiet einſc
in den Principien, welche unbedingt behauptet ſich ausſchl
den einſeitigen Ausdruck der Bedingungen erkennt, die in
ſammentreffen unſere Vorſtellungen hervorbringen.

Dieſe ſchiedsrichterliche Stellung kann aber nur der einn
nur der wird in ihr Ausſicht auf Erfolg haben, welcher ſelb
Partheien ſteht, zwiſchen denen er vermitteln will; nur ein h
umfaſſenderes Princip ſetzt den Philoſophen in den Stand, l
und einſeitigeren als ſolche zu erkennen. Worin liegt nun di
Princip, welches Kant's Erkenntnißtheorie vor den früheren v
Es liegt darin, daß Kant von der Thatſache unſerer Vorſtel
ihren allgemeinſten Grund zurückgeht, daß er in dem menſchl
oder dem menſchlichen Selbſtbewußtſein, die Quelle, aus de
leiten ſind, aufſucht. Es genügt ihm nicht, daß uns die D
ſtimmten Verhältniſſen des räumlichen Zuſammenſeins und de
Aufeinanderfolge erſcheinen, ſondern er fragt, *wie* ſie uns ſ
können. Er beruhigt ſich nicht bei der Erfahrung, daß gewiſ
wie die des Dinges und ſeiner Eigenſchaften, der Urſach
Wirkung u. ſ. w., gewiſſe Grundſätze, wie der Satz des Z
oder des zureichenden Grundes, in unſerem Denken vorkomm
er will wiſſen, wie ſie uns entſtehen, er will die Bedingur
lernen, von denen es abhängt, daß wir das Gegebene un
faſſen und nach Grundſätzen beurtheilen, die uns weder unn
der Erfahrung, noch auch *vor* der Erfahrung, als angeborene
geben ſind. Die allgemeinſte von dieſen Bedingungen fin
in unſerer geiſtigen Selbſtthätigkeit. Sie iſt die tiefſte Quell
Erklärungsgrund unſerer Vorſtellungen. Die Dinge ſind n
ſelbſt in Raum und Zeit, ſondern wir ſind es, die ſie unter
des Raumes und der Zeit zur Einheit der Anſchauung zuſa
unſere Begriffe von den Dingen und ihrem Zuſammenhan
nicht gegeben und nicht aus dem Gegebenen als ſolchem abſt
dern von uns ſelbſt gebildet, in das Gegebene hineingetrag
zur Einheit des Gedankens zu verknüpfen. Was ſich dem g
Standpunkt als eine Beſchaffenheit der *Dinge* darſtellt, di
unſere Wahrnehmung oder unſer Denken erkennen, und w
der Philoſophie bisher ſo dargeſtellt hatte, das ſtellt ſich Ka

Form dar, unter der wir in unserem Anschauen und Denken die Dinge betrachten, die wir aber auf die Dinge als solche, die Dinge an sich, zu übertragen kein Recht haben. Es liegt am Tage, wie tief die Veränderung unserer ganzen Weltansicht geht, welche hiemit gefordert wird; und auch Kant ist sich der Tragweite seiner Gedanken vollkommen bewußt. Im Vorwort zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V. vergleicht er seine eigene Leistung mit der des Copernicus. Bisher, sagt er, nahm man an, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas auszumachen, führten unter dieser Voraussetzung zu nichts. „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten." „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Kant's Stellung zu der bisherigen Philosophie läßt sich wirklich nicht treffender bezeichnen. Es ist eine Reform, ebenso durchgreifend, wie die des Copernicus, an der er arbeitet; und das Mittel dazu ist das gleiche, wie dort: wie der Reformator der Astronomie die Erscheinungen, welche man bis dahin aus der Bewegung des Himmels um die Erde erklärt hatte, statt dessen aus der eigenen Bewegung der Erde erklärte, so erklärt Kant das, was man bis dahin von der Einwirkung der Dinge auf unsern Geist hergeleitet hatte, aus der eigenen Thätigkeit unseres Geistes: wenn der Schwerpunkt der Philosophie bisher in der Frage nach der Beschaffenheit des vorgestellten Objekts lag, so verlegt er ihn in die Frage nach den Gesetzen und Bedingungen des Vorstellens, nach der Beschaffenheit des vorstellenden Subjekts.

Eben dieß ist nun auch der Punkt, in welchem der innere Zusammenhang zwischen den zwei Haupttheilen des kantischen Systems, der Erkenntnißtheorie und der praktischen Philosophie, liegt. So wie Kant die Sache gewöhnlich darstellt, könnte man glauben, das Verhältniß beider sei lediglich das des Gegensatzes. In unserem Erkennen haben wir es nur mit der sinnlichen Erscheinung zu thun; in eine Beziehung zur übersinnlichen Welt treten wir erst durch unser sittliches Wollen, und ihm allein haben wir auch zu verdanken, was uns von den wich-

tigſten Gegenſtänden der früheren Metaphyſik, von Gott, Fr
Unſterblichkeit, wenigſtens durch einen wohlberechtigten Glaub
wird. Aber ſo gewiß dieſer Gegenſatz zwiſchen Kant's theoret
praktiſcher Philoſophie vorliegt, ſo darf man doch nicht überſ
ſich derſelbe in letzter Beziehung auch wieder aufhebt. Der au
Unterſchied der kantiſchen Moral von jeder früheren, bis hina
Stoikern, liegt in der Strenge, mit welcher der Pflichtbegriff
geführt iſt, in der Unbedingtheit und Unabhänhigkeit der ſitt
forderung. Dieſe ſelbſt aber hat zu ihrer Vorausſetzung di
als eine Eigenſchaft unſeres überſinnlichen Weſens, die Auto
praktiſchen Vernunft, vermöge deren ſie die Geſetze ihrer Th
ſich ſelbſt trägt, und durch keine außer ihr liegenden Grü
ſinnlichen Triebfedern, beſtimmt wird. Dieſe freie Selbſtbeſti
das gleiche auf dem Gebiete des Handelns, was die ſelbſttl
zeugung von Vorſtellungen auf dem des Erkennens iſt; und
treffen beide zuſammen, daß die eine wie die andere ſich auf
male Bearbeitung des Gegebenen beſchränkt; denn wie die a
Geſetze unſeres Vorſtellens nur die Formen beſtimmen, in
den gegebenen Vorſtellungsſtoff faſſen, ſo bezieht ſich auch das
Geſetz unſeres Handelns nur auf die Form, nicht auf die M
Willens. Es iſt alſo überhaupt die ſchöpferiſche Kraft des m
Geiſtes, welche bei Kant nach inneren Geſetzen aus den gegeben
die Erſcheinungswelt bildet und ſie aus ihrem überſinnlich
heraus in vernunftmäßigem Handeln beſtimmt. Kant ſelbſt
Syſtem, zunächſt aus Anlaß ſeiner Anſicht über Raum und
Syſtem des tranſcendentalen Idealiſmus genannt (vgl. S.
Idealismus iſt es aber auch ganz allgemein und in allen ſeine
zu bezeichnen, weil es ſowohl den Grund der Erſcheinunge
Norm des Handelns in dem menſchlichen Geiſte und ſeinen an
von der Erfahrung unabhängigen Geſetzen ſucht.

Dieſer Idealiſmus geht nun allerdings bei Kant noch nic
daß er den menſchlichen Geiſt oder das Ich für das einzige ur
Wirkliche erklärte. Er beweiſt ausdrücklich, daß unſern äuß
ſchauungen reale von uns ſelbſt verſchiedene Dinge entſprechen
aber freilich, ſofern es ſich um das handelt, was ſie an ſich
raumerfüllende Gegenſtände, für Körper zu erklären, kein R
(vgl. S. 352 f.); er zeigt ebenſo, daß wir in der Gottheit eine

verschiedene unendliche Ursache unseres und alles Seins annehmen müssen (vgl. S. 370 f.). Der Mensch hat, wie er nicht bezweifelt, eine Außenwelt neben sich und eine Gottheit über sich. Durch beide ist sein eigenes Sein bedingt; aber beide sind für ihn nur ein Ding-an-sich, etwas, dessen Dasein wir nicht läugnen können, dessen Wesen uns aber durchaus unbekannt ist.

So anerkennenswerth aber auch die Vorsicht ist, mit der Kant es vermied, die äußersten Consequenzen seines Idealismus zu ziehen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er gerade dadurch sich in erhebliche Schwierigkeiten verwickelte. Nicht allein wenn man den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems widersprach, sondern auch wenn man sie zugab, konnte man in demselben manche tief eingreifende Frage unbeantwortet, manches Bedenken ungelöst finden. Es gilt dieß vor allem von Kant's Bestimmungen über das Ding-an-sich. Einerseits nämlich konnte man fragen, ob der Beweis wirklich geführt sei, daß die Dinge ihrem Wesen nach durchaus unerkennbar für uns ein müssen, wenn die unmittelbare Erfahrung dieselben nur in den Formen unseres Anschauens und Denkens, nur als Erscheinungen darstellt, ob wir keine Mittel besitzen, um durch die Beobachtung und Vergleichung der Erscheinungen das Wesen der Dinge zu bestimmen. Gab man andererseits dem Philosophen die völlige Unerkennbarkeit des Dings-an-sich zu, so erhob sich die Frage, woher wir denn auch nur von seinem Dasein etwas wissen können? Wenn ich von einem Gegenstand schlechterdings nicht weiß, *was* er ist, so kann ich auch nicht wissen, *ob* er ist und *daß* er ist; denn jede Aussage über das Dasein eines Dings setzt doch irgend einen, wenn auch noch so unvollständigen Begriff von dem voraus, dessen Dasein behauptet wird. Wenn Kant das Dasein von Dingen außer uns darzuthun suchte, so verstand er unter denselben doch jedenfalls ein von uns selbst verschiedenes Reales, das unsere Empfindungen veranlasse; wenn er den Glauben an eine Gottheit verlangte, so verstand er unter der Gottheit die von uns selbst verschiedene Ursache der Welt. Wenn er andererseits behauptete, von dem Ding-an-sich können wir absolut nichts wissen, es sei ein unbekanntes X, ein blos problematischer oder Grenzbegriff, so hätte er es völlig dahingestellt sein lassen müssen, ob es überhaupt ein von uns selbst verschiedenes Reales gebe; wenn er den Begriff der Ursache für eine Kategorie unseres Verstandes erklärte, die als solche nur auf Erscheinungen anwendbar sei, so hätte

er ſie auf das Ding-an-ſich nicht anwenden, dieſes Ding als
Vorſtellungen nicht vorausſetzen dürfen; ja er hätte noch n
und geradehin ſagen müſſen, daß wir zur Annahme desſe
Grund haben, da es für die Erklärung der Erſcheinungen
leiſte, ſondern nur die Grenze unſerer Thätigkeit bezeichne,
benſogut in uns als außer uns liegen kann. Dieſe Folgeru
wirklich in der kantiſchen Schule bald genug gezogen worde
lag hier um ſo näher, je unläugbarer es iſt, daß Kant's
des Idealiſmus und ſein moraliſcher Beweis für das Da
von der Bündigkeit einer ſtrengen Beweisführung weit en
Ehe wir aber dieſe neue, für den ganzen weitern Verlauf de
Philoſophie entſcheidende Wendung des kantiſchen Idealiſmus
faſſen, iſt es nöthig, die Aufnahme, welche er in ſeiner urſ
Geſtalt fand, den Widerſpruch, den er erfuhr, und die Schul
bedeutendſte Gegnerin in jener Zeit war, etwas näher kennen

II. Kant's Anhänger und Gegner. Die Glaubensphil

1. Die kantiſche Schule, ihre Ausbreitung und Beſtrei

Kant's tiefgehende Unterſuchungen fanden anfangs nicht
tung, auf die ſie Anſpruch machen konnten. Daß ſeine
diſſertation von den wenigſten geleſen und von noch wenigere
Bedeutung erkannt wurde [1]), kann nicht ſo ſehr auffallen; ab
Kritik der reinen Vernunft brauchte ſechs Jahre, bis ſie es z
Auflage gebracht hatte; und die Urtheile, welche die Wort
Aufklärungsphiloſophie, ein Garve, Feder u. ſ. w. über di
fällten, ließen die Gründlichkeit und Denkſchärfe, welche zur
eines ſolchen Werkes erforderlich waren, in hohem Grade
und begründeten die Zurechtweiſung nur zu ſehr, welche Kan
Vorwort zu den Prolegomenen angedeihen ließ. Aber na
Jahren änderte ſich dieß allmählich. Durch Kant's Prolegome
die „Erläuterungen", welche der Königsberger Hofprediger

1) Eine Ausnahme macht Tetens; vgl. S. 263. Noch früher hatte
Opponent, der ausgezeichnete jüdiſche Arzt Marcus Herz, in ſeinen „E
aus der ſpeculativen Weltweisheit" (1771) zu dem Standpunkt der kanti
tation bekannt.

Schulze (oder Schultz; 1739—1805) i. J. 1784, die „Briefe über die Kantische Philosophie", welche Reinhold 1786 f. erscheinen ließ, wurde die neue Lehre dem allgemeinen Verständniß näher gebracht; seit 1785 hatte sie an der neugegründeten Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung ein Organ, in dem ihre Sache sehr eifrig und mit großem Erfolge geführt wurde. Die ersten Herausgeber dieser gelehrten Zeitschrift, der Philolog C. G. Schütz (1747—1832) und der Jurist G. Hufeland (1760—1817), der Verfasser eines geschätzten Naturrechts, waren ausgesprochene Kantianer; noch eifriger widmete sich der fruchtbare philosophische Schriftsteller Erhard Schmid (1761—1812) in Jena der Darstellung und Erläuterung des kantischen Systems, und auf derselben Universität hatte dieses seit 1787 an Reinhold (auf den ich später noch ausführlicher zurückkommen werde) seinen gefeiertsten und einflußreichsten akademischen Vertreter. In Halle trug Jakob (1759—1827), in der Folge auch S. Beck (s. u.) und Tieftrunk (1759—1837), unentschiedener Hoffbauer (1766—1827), in Vorlesungen und Schriften kantische Philosophie vor. Im letzten Jahrzehnd des 18. Jahrhunderts fand die neue Schule allmählich auf allen deutschen Universitäten Eingang, während sie gleichzeitig auch durch eine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit immer mehr Boden gewann. Aus der großen Zahl ihrer Anhänger nenne ich, neben den so eben erwähnten und einigen tiefer unten noch zu berührenden Männern (wie Sal. Maimon, Fichte und Schiller): J. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter (1766—1819) und Laz. Bendavid (1764—1832) in Berlin (der letztere auch in Wien); K. H. Heydenreich (1764—1801) in Leipzig; G. S. A. Mellin (1755—1825), den fleißigen Erläuterer Kant's, in Magdeburg; Seb. Mutschelle (1749—1800) in München; H. L. Pörschke in Königsberg; Gottl. Benj. Jäsche, der sich aber später Jacobi und Fries näherte, in Dorpat; die beiden Geschichtschreiber der Philosophie: W. Gottl. Tennemann (1761—1819) in Jena und Marburg, und J. Gottl. Buhle in Göttingen. Auch Wilh. Traug. Krug in Leipzig (1770—1842) geht bei seinem „transcendentalen Synthetismus" im wesentlichen von Kant aus, nur daß er von Anfang an, mehr in die Breite als in die Tiefe arbeitend, vorkantische Popularphilosophie mit dem Kriticismus vermischte. Abicht in Erlangen, längere Zeit gleichfalls erklärter Kantianer, gieng später in theilweisem Anschluß an Reinhold auf eine Verbesserung des Systems aus, mit der er aber

keinen großen Erfolg hatte. Kraus in Königsberg (
mit Kant perſönlich befreundet, und mit den Grundlage
einverſtanden, neigte ſich doch mehr, als jener, zum Sk
deſſen traten ſeine Arbeiten erſt nach ſeinem Tode an die
Auf dem Boden der kantiſchen Lehre ſteht auch Bolz
(1781—1848), nur daß er dieſelbe, ähnlich wie Krug, d
des geſunden Menſchenverſtands näher zu bringen ſucht; d
gen, die er mit ihr vornimmt, beziehen ſich namentlich
und die Erkenntnißtheorie; ſeine rationaliſtiſche Behandlu
ſchen Dogmatik koſtete Bolzano ſein Lehramt, wiewohl er
übernatürlichen Urſprung wie ihrem Inhalt nach vor de
rechtfertigen ſich bemühte.

Von beſonderer Wichtigkeit für die Verbreitung der ka
ſophie war die Aufnahme, welche ſie bei den Vertretern
Wiſſenſchaften fand; und dieſe war im ganzen eine ſehr
Naturwiſſenſchaft und die Medicin wußten allerdings von
ſuchungen für ihre Zwecke zunächſt keinen großen Gebrau
erſt ſpäter und mehr nur mittelbar gewannen ſie auch fü
ſchaften ihre Bedeutung; und es war nicht blos die kantiſch
der Materie und die Idee der inneren Zweckthätigkeit, we
Naturforſchern, hauptſächlich durch Vermittlung der ſchellin
philoſophie, Eingang fand, ſondern noch wichtiger war ob
Einfluß, welchen der Kriticiſmus durch ſein ganzes Verfah
Genauigkeit der pſychologiſchen Beobachtung, die ſcharfe
zwiſchen den ſubjektiven und den objektiven Beſtandtheilen
ſtellungen, auch auf die Naturforſchung ausgeübt hat. We
wirkte aber dieſe Philoſophie immerhin auf die Rechts- un
die Geſchichte, die Theologie und die Aeſthetik. Kant's
Rechtslehre war die Grundlage, von der P. J. Anſelm
(1775—1833) bei ſeinen naturrechtlichen und ſtrafrechtl
ausgieng; an ſie hielten ſich Hufeland (ſ. o.), Schmal
andere angeſehene Bearbeiter des Naturrechts; das gl
A. W. Rehberg (1757—1836), der ſich als Staatsmann
einen geachteten Namen gemacht hat, trotz der Anerken
Spinoza zollte; auch bei Karl Salomo Zachariä
iſt es zunächſt die kantiſche Rechts- und Staatsanſicht, n
eine umfaſſende Betrachtung der verſchiedenen Staatsforme

einrichtungen, ihrer realen Bedingungen und ihrer Wirkungen ergänzen will, ohne doch den Standpunkt derselben im ganzen zu verlassen. Den kantischen Grundsätzen folgt K. H. L. Pölitz (1772—1838) in der Staatswissenschaft wie in der Geschichte; ebenso hat Karl v. Rotteck (1775—1840), der bekannte Vertreter des damaligen süddeutschen Liberalismus, die leitenden Gesichtspunkte seiner historischen, staatsrechtlichen und politischen Werke vorzugsweise von Kant, neben ihm allerdings auch von Rousseau entlehnt. Weniger eng und unmittelbar ist Friedr. Christoph Schlosser's (1776—1861), des trefflichen deutschen Geschichtschreibers, Zusammenhang mit der kantischen Philosophie. War sie ihm auch ohne Zweifel nicht fremd geblieben, so war doch seine Geistesart überhaupt von der Spekulation und Systematik abgewendet. Aber der Geist der kantischen Moral, welcher sich seit der Mitte der achtziger Jahre in immer breiterer Strömung durch die ganze deutsche Bildung ergoß, und welchem selbst an der politischen Wiedergeburt Deutschlands ein so bedeutender Antheil zukommt, spricht sich in Schlossers Geschichtswerken so entschieden aus, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, auch sie unter den Urkunden aufzuführen, welche von der Macht dieses Geistes wenigstens mittelbar zeugen. Für die Aesthetik wußte Schiller (wie später gezeigt werden wird) Kant's Gedanken in der fruchtbarsten Weise zu benützen, während er zugleich für die freie Entwicklung des individuellen Lebens mehr Raum zu gewinnen suchte, ohne doch darum der Strenge des Pflichtbegriffs etwas zu vergeben.

Keine andere Wissenschaft erfuhr aber den Einfluß der kantischen Philosophie in höherem Grade, als die Theologie. Hier gerade fand Kant den Boden für seine Grundsätze auf's beste vorbereitet; dabei brachte er aber der bisherigen Denkweise eine Vertiefung und Verbesserung zu, deren sie in hohem Grade bedurfte. Wenn er die Religion von der Dogmatik auf die Moral zurückführte, wenn er dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, mit ihren Wundern und Geheimnissen, jeden Werth absprach, wenn er die positive Religion nur als Vehikel des reinen Vernunftglaubens gelten lassen wollte und von ihr verlangte, daß sie sich in fortgesetzter Vervollkommnung immer mehr in jenen auflöse, so sprach er damit nur aus, was die Aufklärung und der theologische Rationalismus seit Jahrzehenden behauptet und verlangt hatten. Wenn er andererseits dem herrschenden Eudämonismus mit der unerbittlichen Strenge seiner Sittenlehre entgegentrat, wenn er dem Handeln und

Streben des Menſchen ſtatt der Glückſeligkeit die Pflichterfüllung zum Ziel ſetzte, und auch in der Religion die Bedeutung der Glaubensvorſtellungen und gottesdienſtlichen Uebungen nur nach ihre zu dieſer allein unbedingten Aufgabe beurtheilte, ſo gab er religion einen Inhalt, dem Vernunftglauben einen Ernſt, dahin bei keinem von den Wortführern der Aufklärung, gehabt hatte. Kant's Religionsanſicht kam daher dem ſittli intellektuellen Bedürfniß der Zeit gleichſehr entgegen; ſie den Aufgeklärten durch ihre Vernunftmäßigkeit, ihre Unabh Poſitiven, ihre rein praktiſche Richtung, den Religiöſen dur Strenge und ihre würdigen Vorſtellungen über das Chri ſeinen Stifter. Wie ſich die deutſche Theologie vorher a der leibniz-wolffiſchen Philoſophie geſtellt hatte, ſo ſtellte ſi den der kantiſchen; und wenn auch die letztere mit ihre theoretiſchen Unterſuchungen für die Mehrzahl der Theo gieng, ſo erhielt doch die hiſtoriſche und dogmatiſche Krit giſchen Ueberlieferungen durch die Geiſtesrichtung, welche Philoſophie eingeführt hatte, einen nachhaltigen Anſtoß, theologie vollends wurde nach wenigen Jahren die Grundl cher die proteſtantiſche Theologie in Deutſchland faſt ohn ſelbſt die katholiſche großentheils ſich bewegte, und auf wel feindlichen Brüder, der Supranaturaliſmus und der Ration Kämpfe ausfochten. Der letztere war aber hiebei gegen ſchon deßhalb entſchieden im Vortheil, weil er nicht allein des Meiſters, ſondern auch die Folgerichtigkeit ſeines Sta ſich hatte. Wer alle Ueberlieferungen und Meinungen m der Kritik betrachten gelernt hatte, wer ſich durch Kant länglichkeit des reinen Vernunftglaubens, der Werthloſigke ſtatutariſchen in der Religion hatte überzeugen laſſen, au es keinen großen Eindruck machen, wenn Süskind (176 Tübingen auseinanderſetzte, daß dem Menſchen übervern heiten geoffenbart werden können, weil auch ſie unter U Hülfsmittel zur Beförderung der Moralität ſeien; oder we (1766—1749) die kantiſche Unterſcheidung der ſinnlichen lichen Welt für ſeinen ſchwankenden „rationalen Supran zu verwerthen ſuchte; oder wenn Tieftrunk, im übrige moraliſche Deutung der chriſtlichen Dogmen ſich anſchließen

die Möglichkeit, ſondern auch die hohe Wahrſcheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung behauptete, aber den Glauben daran ſchließlich doch nur auf das praktiſche Bedürfniß zu gründen wagte. Die conſequenteren Kantianer waren jedenfalls diejenigen, welche von dieſer Annahme ganz abſahen, und das Chriſtenthum nebſt ſeinem Stifter, bei aller Anerkennung ihres ſittlich-religiöſen Werthes, doch als rein natürliche, geſchichtlich erklärbare Erſcheinungen behandelten; welche daher weder in der Geſchichte dieſer Religion übernatürliche Thatſachen, noch in dem Glauben derſelben übernatürliche Lehren dulden wollten, und nur durch die Ausmerzung dieſer fremdartigen Zuthaten den Vernunftglauben, ſo wie Kant es verlangt hatte, in ſeiner Reinheit herſtellen zu können überzeugt waren. Dieſe kantiſchen Rationaliſten, ein Joh. Wilh. Schmid und Chr. Erh. Schmid, ein Jacob, Krug, Röhr (1777—1848), Wegſcheider (1771—1849), Geſenius (1785—1842), Paulus (1761—1851), Dav. Schulz (1779—1854) und viele andere, bleiben zwar ſammt und ſonders hinter Kant's geiſtreicher Behandlung der chriſtlichen Lehren zurück; ſie machen ferner dem Dogmatiſmus der älteren natürlichen Theologie in der Regel größere Zugeſtändniſſe, als jener, ohne doch die Einſeitigkeit der bloßen Moralreligion durch einen tieferen Religionsbegriff zu verbeſſern; ſie erlauben ſich endlich faſt durchaus, die bibliſchen, namentlich die neuteſtamentlichen Erzählungen und Lehren, unter Verkennung ihrer geſchichtlichen Eigenthümlichkeit, durch jene natürlichen Wundererklärungen, deren klaſſiſcher Repräſentant Paulus iſt, und durch andere künſtliche Mittel, der heutigen Bildung gerecht zu machen. Aber trotz dieſer Mängel haben ſie ſich um die theologiſche Wiſſenſchaft, die ſittliche Erziehung und die religiöſe Aufklärung unſeres Volkes die größten Verdienſte erworben; und die kantiſche Philoſophie hat dadurch, daß die Mehrzahl der deutſchen Theologen faſt ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausgieng, einen höchſt nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt.

Dieſe beherrſchende Stellung errang ſie ſich nun allerdings, wie ſich dieß zum voraus nicht anders erwarten ließ, nur nach lebhaftem Kampf mit den Schulen und Partheien, welche bisher in der deutſchen Philoſophie den Ton anzugeben gewohnt waren. Unter den ſtrengeren Wolfianern waren es beſonders Eberhard in Halle (vgl. S. 242) und J. C. Schwab in Stuttgart, welche die Sache ihrer Schule gegen Kant's

kritiſche Neuerung führten. Der erſtere gründete hieſi
Zeitſchrift, zu deren eifrigſten Mitarbeitern außer Schwa
J. G. E. Maaß in Halle (1766—1823) gehörte; Schr
einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisſchrift,
dem erſten Erſcheinen der Kritik d. r. V., daß die Metap
weder einen Fortſchritt gemacht habe, noch in ihrer Gel
erſchüttert worden ſei. Nicht anders urtheilten aber au
der eklektiſchen Aufklärungsphiloſophie über Kant. Tie
ihn zu dogmatiſch, Mendelsſohn und J. A. Reima
tiſch; ſeine Hauptgegner auf dieſer Seite waren aber
Feder, welche ihm gleichfalls eine eigene Zeitſchrift
(vgl. S. 266). An Feder ſchloß ſich Adam Weisha
1830), der bekannte Stifter des Illuminatenordens, in
Kant's an. Mit großem Eifer wurde ferner der Stan
meinen Menſchenverſtandes in Nicolai's Allg. Deutſc
und von ihm ſelbſt auch in platten ſatyriſchen Romanen,
und ſpäter gegen Fichte's Idealismus verfochten; was
Manne von beiden (wie ſchon S. 269 erwähnt iſt) eine de
eintrug. Weniger unbedingt iſt der Widerſpruch, welche
in Jena (1746—1813), von den zwei ſchwäbiſchen Phi
(1751—1829) und Braſtberger (1754—1813), un
träger gegen Kant erhoben wird; alle dieſe Männer e
in höherem bald in geringerem Maße Beſtimmungen fein
ohne daß ſie ſich doch entſchließen könnten, ganz zu ihr
Viele Verhandlungen wurden beſonders durch die theolo
ligionsphiloſophiſchen Anſichten des königsberger Philoſo
rufen. Die Freunde der wolffiſchen Metaphyſik vertheidi
ihre ſpekulative Theologie, und namentlich ihre Beweiſe
Gottes, wie dieß in Betreff des ontologiſchen ſchon Men
den „Morgenſtunden“ gethan hat; Kant's Aeußerungen
ſtenthum vollends erſchienen den einen zu freigeiſterisch,
myſtiſch. Supranaturaliſtiſche Theologen, wie Storr un
in Tübingen, Reinhard in Dresden, Kleuker in Kiel
ſeinen Rationalismus von ihrem Standpunkt aus nicht m
Bedenken; einzelne Fanatiker unter Katholiken und Proteſt

1) Der Sohn des S. 243 ff. beſprochenen Wolffianers.

selbst die Regierungen zu Maßregeln gegen die neue antichristliche Philosophie auf; und diese Hetzereien hatten nicht blos in einigen kleineren deutschen Staaten einen vorübergehenden Erfolg, sondern auch Kant selbst zog seine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" von dem Nachfolger Friedrichs d. Gr. einen höchst ungnädigen Erlaß zu. (Vgl. S. 329.) Die Aufgeklärten dagegen wußten sich nicht darein zu finden, daß den Dogmen, welche sie längst abgethan glaubten, von dem Philosophen ein vernünftiger Sinn unterlegt wurde. Es gieng Kant in dieser Beziehung nicht anders, als es Lessing vor ihm gegangen war. Aber der siegreichen Ausbreitung seiner Lehre vermochte der Widerstand der älteren Schulen auf dem theologischen so wenig, wie auf dem philosophischen Gebiet, Einhalt zu thun; und die Verhandlungen, zu denen es zwischen ihnen und den Anhängern Kant's kam, haben auch nur eine mäßige wissenschaftliche Bedeutung, da in denselben, der Natur der Sache nach, wohl diese oder jene Schwäche der kantischen Beweisführungen, diese oder jene Lücke des Systems aufgedeckt, aber der kantischen Kritik weder neue Gesichtspunkte entgegengehalten, noch zur Fortbildung ihrer Ergebnisse ein erheblicher Anstoß gegeben werden konnte.

Ein tieferes Interesse knüpft sich an den Widerspruch, welcher von Seiten der Glaubensphilosophie gegen Kant erhoben wurde.

2. Die Glaubensphilosophie: Hamann und Herder.

Die Denkweise, der man nach ihrem eigenen Vorgang diesen Namen gegeben hat, ist einerseits dem Kriticismus, andererseits der Aufklärungsphilosophie verwandt. Mit jenem theilt sie die Abneigung gegen die wolffische Metaphysik und alle Begriffsphilosophie überhaupt; mit dieser geht sie von dem vermittelten Erkennen, von der Demonstration, auf ein unmittelbares Wissen zurück. Aber dieses unmittelbare Wissen hat in ihr nicht den Charakter des „gesunden Menschenverstandes": es soll nicht der Verstand, sondern eine höhere Art der Ueberzeugung sein, durch welche die wichtigsten Wahrheiten uns kund werden; sie sollen sich uns im Gefühl, in der inneren Anschauung offenbaren; und im Zusammenhang damit sollen sie auch nicht allen gleichsehr zugänglich sein und von jedem, den keine Vorurtheile verblenden, ohne Mühe gefunden werden, sondern es ist schließlich doch nur eine kleine Gemeinde von Auserwählten, eine Aristokratie von schönen Seelen und feinsinnigen Geistern, welche die volle Empfänglichkeit für sie besitzt. Die Wahrheit soll nicht auf

der Oberfläche des menſchlichen Bewußtſeins liegen,
eine Vertiefung des Geiſtes, ein Zurückgehen in ſ
entdeckt werden; wir ſollen uns ihrer nicht in Begri
alle dasſelbe denken, ſondern nur in ſubjektiven
ſchauungen bemächtigen; und ſie ſoll ebendeßhalb i
eine eigenthümliche individuelle Geſtalt annehmen: d
allen Menſchen Eine Verſtandesform aufdrücken will,
widerſprochen, wie der kantiſchen Moral, welche al
Aufgabe ſtellt, und denſelben Maßſtab der Beurtheil

Die namhafteſten Vertreter dieſes Standpunkts
Männer, die unter einander in naher perſönlicher
Hamann, Herder und Jacobi. Seine philoſophiſche
gründung haben wir aber vorzugsweiſe bei Jacobi zu

Georg Hamann (1730—1788) in Königsberg [1])
gewöhnlich bedeutender Menſch; ſo übertrieben auch
iſt, die man dem „Magus im Norden“ (wie er ſelb
nicht ſelten um ſo bereitwilliger entgegenbrachte, je
Orakel verſtand. Eine kräftige Sinnlichkeit, ein der
leidenſchaftlich erregbares Gemüth, eine äußerſt be
eine eindringende Beobachtung ſeiner ſelbſt und and
ſcharfes Auge für fremde Mängel verband ſich in
Natur mit einem entſchiedenen, durchaus poſitiven,
mit einem feſten Gottvertrauen, mit einem warmen
ſchaft, mit einer lebhaften Empfänglichkeit für alles
einer anſpruchsvollen Selbſtüberſchätzung, einer krank
keit, einem rückſichtsloſen Egoiſmus, mit hypochondri
weibiſcher Launenhaftigkeit, weichlicher Nachgiebigkei
mit willkührlichen Einfällen und Wunderlichkeiten
höchſt eigenthümlichen Ganzen. Eine ſolche Perſö
die verſchiedenartigſten Menſchen eine ſtarke Anzieh
leuchtende Geiſtesfunken ausſprühen, viele vereinzelte
Um jedoch eine nachhaltige wiſſenſchaftliche Wirkun
Hamann's Weſen zu unſtet, ſein Denken wie ſeine Sch
Wo klare Begriffe noththäten, redet er in Hieroglyp

1) Wo er das untergeordnete und ziemlich geſchäftsloſe
walters bekleidete.

oft ebenso unverständlich sind, wie dem Leser; wo nur eine methodische Untersuchung zum Ziel führen könnte, reiht seine Phantasie aus dem Chaos der Stoffe, welche eine unbändige Leselust ihm geliefert hat, in seltsamen, unberechenbaren Sprüngen die entlegensten Dinge an einander. Er hat seiner innersten Natur nach einen tiefen Widerwillen gegen alles abstrakte Denken; er sträubt sich nicht blos gegen die Trennung der Elemente, die in der Erfahrung und Empfindung verknüpft sind, sondern auch gegen die Unterscheidung derselben, ohne welche keine wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen möglich ist. Sein Lieblingsgedanke ist der Satz Bruno's vom Zusammenfallen aller Gegensätze, wogegen er den Principien des verständigen Denkens, dem Satz des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes, wie Jacobi sagt, von Jugend auf von Herzen gram war [1]); wie aber freilich jener Satz eigentlich zu verstehen sei, darüber hat er sich nicht allein nirgends erklärt, sondern er bekennt auch geradezu, daß er selbst es nicht wisse. Die Philosophen, findet er (IV, 45), haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige schieden, was die Natur zusammengefügt habe. Er hat daher von Hause aus ein unüberwindliches Vorurtheil gegen alles methodische Philosophiren; alle Philosophen sind, wie er sagt, Schwärmer, alles philosophische Mißverständniß ist bloßer Wortstreit, und die gründlichsten Untersuchungen, eines Kant, Leibniz, Spinoza, werden hochmüthig und wegwerfend als „scholastisches Geschwätz", „Schulfüchserei und leerer Wortkram" abgethan [2]). Statt der Begriffe hält er sich lieber an die Anschauungen, statt der Beweise an die Erfahrung, die Ueberlieferung, den Sprachgebrauch und das, was allen diesen Arten der Ueberzeugung gemein ist, den Glauben. Unsere Denkungsart gründet sich auf sinnliche Eindrücke und Empfindungen (II, 124); nichts ist in unserem Verstande, ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein; die Grundbestandtheile unserer Vernunft bestehen daher in Offenbarungen und Ueberlieferungen (IV, 44). Aus dieser Quelle entspringt zunächst die Sprache, welche Hamann, in theilweisem Widerspruch gegen Herder, seiner empiristischen Voraussetzung

---

1) M. vgl. hierüber: Hamann's Werke herausg. v. Roth VI, 183. 301. IV, 146. VII, 414. Jacobi's Werke III, 503 f. Auf die genannte Ausgabe von Hamann's Werken beziehen sich im folgenden die Citate im Text.

2) W. W. VI, 228. VII, 360. VI, 183. VII, 6 f. 243. 314 f. III, 324 f. I, 438. 491.

getreu, für etwas von den Menschen auf natürlichem Weg erlerntes erklärt [1]); und mit ihrer Entwicklung fällt, wie er glaubt, auch die der Vernunft unmittelbar zusammen. „Alles Geschwätz über Vernunft (schreibt er VI, 365 an Herder) ist reiner Wind; Sprache ihr Organon und Criterion! Ueberlieferung das zweite Element." „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache" (VII, 9). Die Wörter, sagt er (VII, 13), gehören der Sinnlichkeit und dem Verstand zugleich an, sie seien sowohl reine und empirische Anschauungen, als reine und empirische Begriffe; auch Kant's reine Anschauungen, Raum und Zeit, versucht er (VII, 9 f.) von der Laut- und Zeichensprache herzuleiten; diese Ableitung selbst freilich ist nicht blos an sich völlig verfehlt, sondern sie zeigt auch, daß er für die Grundfrage der kantischen transcendentalen Aesthetik gar kein Organ hat. Fragen wir aber, worauf die Gewißheit der Erfahrung selbst sich gründet, aus der alles unser Denken herstammen soll, so verweist uns Hamann auf den Glauben oder die Empfindung. Die Unwissenheit des Sokrates, welche dem vermeintlichen Wissen der Philosophen als das höhere gegenübergestellt wird, war, wie er meint (II, 35), „Empfindung", lebendiges Gefühl dessen, wovon die Lehrsätze nur das todte Gerippe enthalten. Das gleiche bezeichnet er aber auch als Glaube, wenn er beifügt: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt, und kann auf keine andere Art ausgemacht werden." „Was man glaubt, hat daher nicht nöthig, bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deßwegen geglaubt zu werden." Daß er den Glauben wieder zu Ehren gebracht habe, macht, wie er meint, auch das Hauptverdienst David Hume's aus, den er deßhalb Kant weit vorzieht (I, 405. VI, 187). Das entscheidende Merkmal der Wahrheit soll demnach nicht in den sachlich nachweisbaren Gründen, sondern in der Lebendigkeit und Festigkeit der subjektiven Ueberzeugung liegen. Diese kann aber bei Ueberzeugungen jeder Art und jedes Inhalts gleich sehr vorhanden sein; und so stellt denn auch Hamann nicht allein metaphysische Sätze mit der sinnlichen Erfahrung auf Eine Linie, wenn er z. B. von der Unsterblichkeit erklärt (VII, 419 f.), er brauche dafür keine weit hergeholten Beweise, sie sei ihm res facti; sondern die gleiche unmittelbare Gewißheit nimmt er auch für die positiven Dogmen in Anspruch, die sein realistisches, überall auf das greifbare und anschauliche gerichte-

1) IV, 47 f. 88 f. VI, 143. II, f. Zu ganz klaren Bestimmungen kommt es aber auch hier nicht.

tes Denken um so weniger zu entbehren weiß, je mehr er bei der vielfachen Bedrängniß, in der er sich sein Leben lang, nicht ohne eigene Verschuldung, befand, dieses Rückhalts auch für sein Gemüthsleben bedurfte [1]). Die Offenbarung Gottes in der Schrift steht ihm gerade ebenso fest, wie die in der Natur, und die Vernunft darf gegen jene so wenig etwas einwenden, wie gegen diese. Das höchste Wesen ist, wie er sagt, im eigentlichsten Verstande ein Individuum, das nach keinem andern Maßstabe, als den es sich selbst giebt, und nicht nach willkührlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht werden kann. Die Vernunft ist uns nicht gegeben, uns weise zu machen, sondern uns von unserer Unvernunft zu überführen, unsere Irrthümer zu vermehren. Es ist daher ganz natürlich, daß die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft sauer eingeht. „Lügen und Romane, meint Hamann, müssen wahrscheinlich sein, Hypothesen und Fabeln; aber nicht die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens“ [2]). So positiv dieß aber auch lautet, und so aufrichtig Hamann's Widerwille gegen die Aufklärung und ihren Theismus ist [3]), so kann es doch einem so subjektiven, so ganz auf sein Gefühl, seine individuellen Eingebungen und Einfälle gestellten Menschen mit den Dogmen, welche gerade dazu dienen sollten, das individuelle Belieben in der Religion auszuschließen, unmöglich ein rechter Ernst sein; und wirklich sagt er auch (VII, 58): Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten; diese sichtbaren Anstalten seien aber weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern (nach Jak. 3, 15) irdisch, menschlich und teuflisch; und Jacobi bezeugt von ihm (W. W. III, 505): der wahre Glaube sei ihm Hypostasis, alles andere nenne er „heiligen Koth des großen Lama“; jeder Versuch, andern die Wahrheit einzutrichtern, scheine ihm eitel, und deßhalb sei ihm auch Lavater's Durst nach Wundern ein bitteres Aergerniß.

---

1) Als er bei seinem Aufenthalt in London (1757 f.) durch seine unordentliche Lebensweise und durch seine unverantwortliche Vernachlässigung der geschäftlichen Angelegenheiten, die seine Freunde ihm anvertraut hatten, in die äußerste Noth gerathen war, wurde (wie er selbst in den merkwürdigen „Gedanken über meinen Lebenslauf“ I, 149 ff. erzählt) die Bibel sein Trost, und von da an klammerte er sich an die positive Religion an, ohne doch deßhalb seinen launenhaften Neigungen Zwang anzuthun.

2) VII, 418. 43. I, 55. 405. 425. II, 101.

3) Vgl. VII, 191. IV, 283 f. VI, 143 u. a. St.

Auch in der Religion soll daher doch alles individuell sein, die Wahrheit soll sich nicht beweisen, sondern nur empfinden lassen.

Daß nun ein so gearteter Mann einer so streng methodischen, die schärfste Begriffszergliederung fordernden Untersuchung, wie Kant's Kritik d. r. V., keinen Geschmack abgewinnen konnte, ist leicht zu begreifen. In seinen Aeußerungen über dieses Werk [1]) tritt als der bedeutendste sachliche Einwurf gegen dasselbe die Bemerkung hervor: wenn Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, so sei die kantische Trennung derselben gewaltsam und unnatürlich. Diese Bemerkung trifft wirklich einen Punkt, an welchem auch mehrere von Kant's Schülern eine wesentliche Ergänzung seiner Bestimmungen nöthig gefunden haben. Nur übersieht Hamann, daß für die wissenschaftliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens zunächst jedenfalls die scharfe Unterscheidung und gesonderte Betrachtung der Wahrnehmungs- und Denkthätigkeit geboten war, und daß man in derselben immerhin zu höchst wichtigen Ergebnissen kommen konnte, wenn es auch nicht gelang, die gemeinsame Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes genauer zu bestimmen; er selbst ohnedem hat zu dieser Bestimmung keinen Versuch gemacht.

Aehnlich geht es ihm mit seinen Einwürfen gegen Mendelssohn, welcher in seinem „Jerusalem" die Trennung der Kirche vom Staat und die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntniß verlangt und sich hiefür auf naturrechtliche Erörterungen gestützt hatte, in denen er sich im wesentlichen an Wolff anschloß. Hamann bestreitet [2]) die Abtrennung der Handlung von der Gesinnung, des Staats von der Kirche; er bestreitet aber auch die wohlbegründete Unterscheidung des Rechts und der Moral, des bürgerlichen und religiösen Lebens, die Toleranz des Aufklärungsjahrhunderts und seines großen Königs. Er sträubt sich nicht blos gegen das oberflächliche und übereilte, sondern auch gegen das wahre und berechtigte in der herrschenden Denkart, er verwirft nicht blos die Verstandesabstraktionen, sondern mit ihnen nur zu oft auch die verständige Betrachtung der Dinge überhaupt.

Ein weit geordneterer Kopf und ein viel gediegenerer Denker war Johann Gottfried Herder (1744—1803). Er war nicht umsonst

---

1) VI, 45 ff. VII, 1 ff.; weitere Nachweisungen giebt Roth VIII, a, 330. b, 259.

2) In seinem „Golgatha und Scheblimini" (VII, 19 ff.). Ueber den wunderlichen Titel dieser Schrift s. m. VII, 94. 125 ff. VIII, a, 350. 353.

zu Kant's Füßen gesessen [1]), er war von ihm nicht allein in die leibniz-wolffische Philosophie, sondern auch in die Lehren eines Kepler und Newton, eines Hume und Rousseau eingeführt worden; und er hatte an ihm das unerreichte Muster eines scharfen, methodischen, unabhängigen Denkers vor Augen gehabt. Aber so wenig sich auch die Schule, die er hier durchlaufen hatte, in seinen Arbeiten verläugnet, so war doch der Sinn und die Anlage zur Philosophie bei ihm nicht so rein und so kräftig, daß gerade auf diesem Gebiete eine hervorragende Leistung von ihm zu erwarten gewesen wäre. Herder war ein ungemein reicher und vielseitig gebildeter Geist; sein Ideal ist die Humanität, die harmonische Entwicklung und Bethätigung aller Kräfte, die in der menschlichen Natur liegen; was immer für den Menschen ein Interesse besitzt und auf sein Wohl Beziehung hat, das erweckt seine lebendige Theilnahme, regt seine Wißbegierde, sein Nachdenken, seine schriftstellerische und dichterische Thätigkeit an. Aber indem er zu vieles zugleich sein will, Philosoph und Dichter, Theolog und Geschichtsforscher, Prediger und Literat, ist er keines von allem so, wie er es an sich sein könnte. Er hat auf den verschiedensten Gebieten bedeutendes geleistet, nach allen Seiten hin Anregungen gegeben, fruchtbare Gedanken ausgestreut; aber er hat nicht allein auf keinem Gebiete ein höchstes erreicht, sondern er hat auch fast keines rein gehalten, und durch diese Vermischung verschiedenartiger Aufgaben dem Werth und der Wirkung seiner Schriften nicht wenig geschadet. Und dabei ist er sich dieses Mangels so wenig bewußt, daß er vielmehr gerade deßhalb sich über andere erheben zu dürfen meint, weil sie ganz sind, was er nur halb ist. Er sieht auf Göthe herab, weil er blos Dichter, und auf Kant, weil er bloß Philosoph sein will; der eine ist ihm zu abstrakt, der andere zu leichtfertig; daß sie weniger wären, wenn sie mehr sein wollten, hat er sich nicht klar gemacht. In ihm selbst läßt sich allerdings neben seinen sonstigen Anlagen auch eine philosophische Ader nicht verkennen. Er will nicht bei der Oberfläche der Dinge stehen bleiben, er hat das Bedürfniß, die Erscheinungen aus ihren Ursachen zu erklären, und er ist in seinem

1) Er hörte Kant in den Jahren 1762—65, und er hat den außerordentlichen Eindruck, den seine anziehenden und belehrenden, nach allen Seiten zum Selbstdenken auffordernden Vorträge auf ihn machten, noch nach dreißig und mehr Jahren (in den Briefen z. Bef. d. Humanität 49. Br. und der Vorrede zur Kalligone; W. W. z. Phil. u. Gesch. XI, 189. XV, XIX) mit lebhaften Farben geschildert.

Denken ſelbſtändig genug, um ſich nicht bei Schulformeln zu
ſich nicht mit Worten abſpeiſen zu laſſen, denen keine beſt
ſtellung, mit Begriffen, denen keine Anſchauung entſpricht.
breitet ſein Wiſſen iſt, ſo vielſeitig iſt auch das Intereſſe ſein
ſeine Schriften ſind voll von treffenden Wahrnehmungen und
Bemerkungen, und bei ſolchen Gegenſtänden, die ſeiner G
ſagen, wie die Philoſophie der Geſchichte und die Unterſu
den Urſprung der Sprache, wird man ihm das Verdienſt
machen können, daß ihm die Erforſchung derſelben eine weſe
derung zu verdanken hat. Aber zum Philoſophen als ſolche
ihm zu ſehr an Strenge der Methode und an Gründlichk
ſchung. Er weiß jede Frage von verſchiedenen Seiten zu be
iſt fruchtbar an Combinationen, für die ſein reiches Wiſſe
lebhafte Phantaſie ihm die Mittel darbietet, und es gelingt
nicht ſelten, ſeinem Gegenſtand neue, oft überraſchende G
abzugewinnen. Aber er hat nicht die Geduld, eine Unterſuc
weiſe zu führen, eine Beweisführung unverdroſſen durch alle
glieder zu verfolgen und in ihren Einzelheiten genau zu p
die Selbſtverläugnung, ſich auf die Punkte, deren Erörter
nächſt obliegt, zu beſchränken und die anderweitigen von
herbeiſtrömenden Gedanken fernzuhalten. Er hat Sinn und
für die konkreten Erſcheinungen und die geſchichtlichen Vorg
die Kraft der Abſtraktion hält bei ihm mit der Lebendigk
ſchauung nicht gleichen Schritt: die Zergliederung des Gege
die jede wiſſenſchaftliche Erkenntniß desſelben bedingt iſt, di
des Zuſammengeſetzten in ſeine Elemente iſt nicht ſeine
wenn andere ſie vornehmen, beſchwert er ſich, daß ſie
Dichtungen an die Stelle der Wirklichkeit ſetzen. Er giebt
cielleren Gebieten manche eindringende und geiſtvolle Auseina
aber bei den philoſophiſchen Principienfragen ſtoßen wir ſof
Schranke ſeiner geiſtigen Begabung, und um die Beſtimmun
ſich ihm von verſchiedenen Punkten aus ergeben haben, in
Uebereinſtimmung mit einander zu ſetzen, iſt er zu wenig
Denker. Wir finden ſo bei ihm allerdings philoſopiſches Be
philoſophiſche Anſichten; aber wir finden keine Philoſophie
Guſſe, keinen klar und beſtimmt durchgeführten Standpunkt.

Beziehung steht Herder nicht allein hinter einem Kant oder Fichte, sondern auch hinter Jacobi, den er an Vielseitigkeit allerdings übertrifft, unverkennbar zurück.

Herder hatte seine erste philosophische Bildung, wie bemerkt, in der leibnizischen Schule erhalten, der sein Lehrer Kant damals noch angehörte; er hatte sich aber schon frühe auch mit den englischen Philosophen, namentlich Baco und Shaftesbury, mit Hume und Rousseau bekannt gemacht; in der Folge (aber doch erst seit 1783) kam er in nahe Verbindung mit Jacobi, und studirte auch das System Spinoza's, auf welches dieser die Aufmerksamkeit wieder gelenkt hatte, mit lebhafter Theilnahme, während er sich von dem kantischen Kriticismus durchaus abgestoßen fand, und demselben noch in seinen und Kant's letzten Lebensjahren, mit einer durch persönliche Empfindlichkeit gesteigerten Gereiztheit, in einem nicht selten hochmüthig wegwerfenden und geradezu hämischen Tone entgegentrat. Für seinen eigenen Standpunkt ist zunächst die Ansicht über die Natur und die Bedingungen des Erkennens bezeichnend, welche er auch früher schon aussprach, und dann in seiner „Metakritik" (1799) gegen Kant eingehend vertheidigte. Eine in sich einstimmige und auf festen Principien ruhende Erkenntnißtheorie dürfen wir freilich von ihm nicht erwarten. Zunächst bekennt er sich zum philosophischen Empirismus. Er sagt, die Vernunft sei dem Menschen nicht angeboren, sondern müsse von ihm gelernt werden, sie sei „nichts als etwas vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden"; die Vernunftwissenschaft, die Metaphysik, sei nur „ein Namenregister hinter Beobachtungen der Erfahrung". Er behauptet gegen Kant, es gebe keine aprioriſchen, von der Erfahrung unabhängigen Begriffe; die Funktion des Verstandes sei nur: anerkennen, was da ist. Er hält alle jene Vorstellungen, deren aprioriſchen Ursprung Kant zu erweisen versucht hatte, die Vorstellungen des Raumes, der Zeit, der Ursache und Wirkung, für Erfahrungsbegriffe. Er nimmt Anstoß daran, daß Kant die Receptivität und die Spontaneität, die Anschauung und die Begriffe, als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß neben einander stelle, ohne sie auf ihre gemeinschaftliche Wurzel zurückzuführen; und er berührt damit eine unläugbare Lücke in Kant's

1) Ideen z. Phil. d. Gesch. W. W. z. Phil. u. Gesch. (Karlsr. 1820) III, 171. IV, 199.

Syſtem (vgl. S. 427). Aber was er ſelbſt gethan hat,
Mangel abzuhelfen, iſt ſehr ungenügend. Unſere Natur, ſa
viele Kräfte wir ihr auch mit Recht zuſchreiben, kenne doc
Hauptkraft des Innewerden, unter dem großen Geſetz: „Eins
Jedes Empfinden ſei Empfangen, Aneignen eines Einen
Nicht anders verhalte es ſich auch mit dem Denken: denk
ſich die Seele fortgeſetzt ein Eins aus Vielem, wie der
ſolches in der Empfindung erfaßte; es ſei dieſelbe Naturkra
hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner jetzt i
hängender Wirkſamkeit zeige. Damit erfahren wir doch g
naueres über die Entſtehung unſerer Vorſtellungen. In
Unbeſtimmtheit bewegen ſich aber Herders erkenntnißtheor
anderſetzungen durchweg. Kant's tiefdringende Unterſuchung
Grundformen des Verſtandesgebrauchs nennt er (a. a. O.
Wüſten voll leerer Hirngeburten im anmaßendſten Wortn
ſeiner eigenen Darſtellung der „Grundbegriffe und Grundſ
erkennenden Verſtandes" fehlt es an jeder ſtrengeren wiſſ
Haltung, und als ihr allgemeinſtes Princip ſtellt er den ni
Satz hin: „der menſchliche Verſtand erkennet, was ihm er
der Weiſe, wie es ihm, ſeiner Natur und ſeinen Organe
kennbar iſt". Als ſein Grundgedanke tritt die Behauptung
er ſich ausdrücklich an Jacobi anſchließt [2]): der Zweck unſer
dürfe nur der ſein, Daſein zu enthüllen; wie wir es aber
haben, um dieſen Zweck zu erreichen, darüber weiß er uns
deßhalb nichts befriedigendes zu ſagen, weil er jeder ſchärfe
der Geiſtesthätigkeiten aus dem Wege geht, und ſich von der
wieder auf die unbeſtimmten Begriffe der Empfindung, des
u. ſ. w. zurückzieht. Statt der inneren Vorgänge, durch
Vorſtellungen ſich bilden, hält er ſich mit Vorliebe an den
druck derſelben in der Sprache; und der Verſuch, die En
Sprache ohne Herbeiziehung höherer Mächte auf natürliche
erklären, wie er ihn ſchon in ſeiner Preisſchrift v. J. 1770
hat, iſt reich an fruchtbaren Bemerkungen, und verdient u
Anerkennung, wenn wir den damaligen Zuſtand der Spra

1) Metakritik (W. W. z. Ph. u. G. XIV) 97 ff. u. a. St.
2) Vgl. „Gott" (W. W. z. Ph. u. G. VIII) S. 215.
3) W. W. z. Phil. u. Geſch. Bd. 2.

und die Beschränktheit des ihm selbst zugänglichen Sprachgebiets in Betracht ziehen. Aber von der philosophischen Untersuchung der Vorstellungs- und Denkthätigkeit wird er dadurch eher abgelenkt, als darin gefördert. Fragen wir ferner nach der Wahrheit unserer Vorstellungen, so kommt er auch hier zu keinem befriedigenden Ergebniß. Einerseits behauptet Herder: da die Sprache nicht Sachen ausdrücke, sondern nur Namen, so erkenne auch die menschliche Vernunft keine Sachen, sondern sie habe nur gewisse Merkmale von ihnen, und diese selbst werden wieder in willkührliche Laute gefaßt, mit denen wir rechnen; wir wissen daher nichts von dem Innern der Dinge, dem Wesen der Kräfte, dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung u. s. w.[1]) Andererseits schreibt er dem Verstand die Befugniß zu, durch sein kurzes Machtwort Ist das Dasein, die Eigenschaften, den Zusammenhang der Dinge anzuerkennen; und unmittelbar mit dem Dasein, glaubt er, sei auch das Ursein, der Urgrund, die Urkraft, das Urmaß, mit Einem Wort also die Gottheit gegeben[2]); so daß demnach die Skepsis, deren sich auch sein Empirismus nicht ganz erwehren kann, schließlich doch wieder in einen unmittelbaren Vernunftglauben umschlägt.

Noch weiter geht Herder in seinen theologischen und metaphysischen Ansichten über den Standpunkt des Empirismus hinaus. Die Gespräche über Spinoza[3]) sind der Ausdruck einer Weltansicht, deren Hauptquelle unverkennbar in dem leibnizischen System liegt; nur daß Herder einerseits die prästabilirte Harmonie aller Wesen mit einer realen Wechselwirkung derselben vertauscht hat, wie dieß ja auch andere Leibnizianer, und namentlich sein Lehrer Kant (s. o. S. 332. 334), gethan hatten; und daß er andererseits aus der leibnizischen Metaphysik vorzugsweise die Bestimmungen festhält, in denen sie dem Spinozismus näher tritt. Die Gottheit ist nach dieser Darstellung die Eine ewige Urkraft, welche nach den ewigen Gesetzen ihres Wesens das Vollkommenste denkt, wirkt und ist. Diese Urkraft, in der Macht, Weisheit und Güte vereinigt

---

1) Ideen z. Phil. d. Gesch. IV, 199 f. „Gott" 224.

2) Metakritik 194 ff. 312 f. Vgl. „Gott" (W. W. VIII, 219), wo das Dasein Gottes mit dem Schlusse bewiesen wird: „es giebt eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln, mithin muß es einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben".

3) Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System. (1. Aufl. 1787). W. W. z. Phil. u. Gesch. VIII, 93 ff.

ſind, iſt nicht außer der Welt und war nicht vor der Welt, d
wirkende Kraft nie müßig ſein konnte. Sie offenbart ſich in
Kräften auf unendliche Weiſe; was ſie hervorbringt, iſt ihr
Abdruck, die ganze Natur iſt ein Reich lebendiger Kräfte, in
alleinſteht, nichts ohne Urſache, nichts ohne Wirkung, nicht
ganiſation iſt; es iſt in ihr kein Tod, ſondern nur Verwand
Ruhe, kein Stillſtand, kein Böſes; auch die Schranken und
Geſchöpfe dienen der Vollkommenheit des Ganzen und dem
aller Kräfte. Dieſe Gegenwart Gottes in der Welt ſoll a
ſelbſtbewußten Denken und Wirken keinen Eintrag thun; He
wohl den Begriff der Perſönlichkeit für Gott unangemeſſen,
er das höchſte Selbſt, die höchſte Weisheit, Güte und Liebe
auf's beſtimmteſte; und wenn er diejenigen tadelt, die nach de
Abſichten Gottes bei der Schöpfung fragen, ſtatt die innere
Sache nach unwandelbar ewigen Geſetzen zu erforſchen, ſo t
der teleologiſchen Naturanſicht ſelbſt ſo wenig entgegen, daß
ſetzende göttliche Weisheit vielmehr eine von den Grundlo
ganzen Natur- und Geſchichtsbetrachtung bildet [1]). Ebenſow
er ſich von Spinoza, ſo wenig er dieß auch Wort haben will
Bedeutung, welche er der Individualität beilegt. Es iſt e
Lieblingsſätze, daß jedes Geſchöpf ſeine eigene Welt habe, u
ſelbſt gleich ſei, daß dieſes Princip der Individuation zwo
allen Weſen in gleichem Grad wirkſam ſei, daß aber jedes u
Individuum ſei, je mehr Leben und Wirklichkeit es habe;
gerade beim Menſchen der tiefſte Grund des Daſeins indi
er gerade am wenigſten als leere Tafel zur Welt komme, ſo
mehr alles, was er wird, ſchon als Kind im Keim in ſi
Dieſe Bedeutung des Einzeldaſeins ſpricht ſich auch in dem
welchen Herder neben dem Fortwirken jedes Menſchen in de
auch der perſönlichen Fortdauer nach dem Tode beilegt. De
an dieſelbe erklärt er einmal für etwas, was ſich nicht b
laſſe; an anderen Stellen jedoch beweiſt er ihn theils metap
dem Satze, daß keine Kraft untergehe, theils teleologiſch aus

1) M. vgl. hierüber einerſeits: Gott 184 f., andererſeits Ideen z. P
III, 51. 77. 230. IV, 188 f. 254 u. a. St.

2) Vom Erkennen und Empfinden (W. W. z. Phil. VIII) 54. 80.
Ideen z. Phil. d. G. III, 95 f.

wendigkeit einer dereinstigen Vollendung der menschlichen Geistesentwicklung. Da aber jede Kraft ihr Organ hat, soll auch die menschliche Seele nach dem Tode eine Reihe neuer Leiber und Wohnsitze durchwandern [1]). Herder schließt sich hierin, wie in seinem Gottesbegriff und seiner Naturansicht, am unmittelbarsten an Lessing und seine Auffassung der leibnizischen Philosophie an.

In dem gleichen Geiste behandelt er die Philosophie der Geschichte, mit der sein wissenschaftlich bedeutendstes Werk [2]) sich beschäftigt. Die leitenden Gedanken seiner Geschichtsbetrachtung liegen in seinen Auseinandersetzungen über die Gesetzmäßigkeit, die Eigenartigkeit und den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung. Im Gegensatz zu denen, welche in der Geschichte nur willkührliche Handlungen der Menschen, und daneben vielleicht noch eine ebenso willkührliche Leitung derselben durch die Gottheit zu sehen wissen, zeigt Herder, daß sie sich, wie alles, aus gewissen natürlichen Bedingungen nach unwandelbaren Gesetzen ergebe; er verfolgt diese Bedingungen bis zu den kosmischen Verhältnissen und den geologischen Bildungen unseres Planeten; er findet einen Hauptgrund für den Vorzug des Menschen vor den Thieren in der Beschaffenheit seines Organismus und vor allem in seiner aufrechten Stellung, den stärksten und unentbehrlichsten Hebel aller Vernunftentwicklung und Kultur in der Sprache, die ihrerseits gleichfalls in erster Reihe von dem Bau der Sprachwerkzeuge abhänge. In seinen Annahmen über die Entstehung und die erste Entwicklung unseres Geschlechts schließt er sich an die Erzählung der Genesis an, die er für die älteste Urkunde des Menschengeschlechts hält, die er aber natürlich sehr willkührlich umdeuten muß, um aus dem Mythus, welchen er selbst als solchen anerkennt, die Grundzüge einer, wie er meint, geschichtlichen Ueberlieferung herauszuschälen. — Gerade deßhalb aber, weil die Entwicklung der Menschheit eine durchaus natürliche ist, ist sie auch eine durchaus individuelle. Es ist, wie Herder sagt [3]), das Hauptgesetz der Geschichte, „daß allenthalben

---

1) Vom Erk. u. Empf. 91. Ideen III, 203 ff. 196 f. 210. 229. 12 f. Gott 244. 252. „Ueber die menschl. Unsterblichkeit" W. W. z. Phil. VII, 79 ff.

2) Die 20 Bücher der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (W. W. z. Ph. u. G. Bd. III—VI) vgl. die Abhandlung: „Auch eine Philosophie d. Gesch." a. a. O. II, 219 ff. u. die „Blicke in die Zukunft für die Menschheit" ebd. VII, 105 ff.

3) Ideen 12. B. 6 Kap. (V, 111).

auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, theils nach Lage und Bedürfniß des Orts, theils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, theils nach dem angebornen oder sich erzeugenden Charakter der Völker"; und keinen andern Satz schärft er seinen Lesern eindringlicher ein, als den, daß jedes Volk und jedes Zeitalter in seiner Eigenthümlichkeit verstanden sein wolle, jedes in seiner Art gut sei und den Zweck seines Daseins in sich selbst trage. Mit diesem Satze tritt er jener Gleichmacherei der Aufklärung, die an alle geschichtlichen Erscheinungen nur den Maßstab ihrer eigenen Bildung anzulegen wußte, im Geist eines Leibniz und Lessing entgegen. — In ihrem letzten Ergebniß strebt jedoch, wie dieß Herder gerade mit besonderem Nachdruck hervorhebt, die ganze Mannigfaltigkeit menschlicher Geistesentwicklung Einem und demselben Ziel zu. Die Bildung zur Humanität ist die große Aufgabe jedes menschlichen Lebens, die gemeinsame natürliche Bestimmung unseres Geschlechts. Auf diesen Zweck ist unsere ganze Natur, die leibliche, wie die geistige, angelegt; zu seiner Erreichung sind uns alle Hülfsmittel gegeben; die Menschheit durchwandert daher nicht blos verschiedene Kulturstufen in mancherlei Veränderungen, sondern sie kommt auch, als Ganzes betrachtet, trotz aller theilweisen Rückschritte und Umwege, auf ihrem Gange vorwärts, und wie aller Zusammenhang der Kräfte und Formen in der Welt Fortschritt ist, so muß auch unter den Menschen nach inneren Gesetzen ihrer Natur mit der Zeitenfolge die Vernunft und Billigkeit mehr Platz gewinnen und eine dauernde Humanität befördern. Selbst der Widerstreit unserer Kräfte, selbst unsere Fehler müssen dazu beitragen, die zunehmende Herrschaft der Humanität herbeizuführen, und Herder kann sich so wenig, als Lessing und Kant, der Hoffnung entschlagen, daß die Menschheit in irgend einem Zeitpunkt dieses Ziel auch erreichen, die Magnetnadel unserer Bestrebungen nach allen Irrungen und Schwankungen ihren Pol finden werde.

Mit der Humanität fällt für Herder die Religion ihrem Wesen nach zusammen. Die Religion ist die höchste Humanität, sie ist es aber auch, die den Völkern die erste Kultur und Wissenschaft brachte; das religiöse Gefühl unsichtbarer Kräfte ist die Bedingung jedes höheren Vernunftgebrauchs. Alle Religion pflanzt sich aber ursprünglich durch Tradition, und daher durch Symbole fort; wenn die Priester den Sinn der Symbole verloren, wurden sie die Diener des Aberglaubens. Für die erste Entstehung der Religion verweist uns Herder neben der ur-

sprünglichen Anlage des Menschen auf eine göttliche Erziehung, von der er uns aber freilich nicht sagt, wie wir sie uns näher zu denken haben. Je höher eine Religion steht, um so ausschließlicher geht sie in der Humanität auf: die Religion Christi war nach Herder, welcher sich hierin ganz an Lessing anschließt, nichts anderes und wollte nichts anderes sein, als die ächteste Humanität; wenn sie auch im Lauf der Zeit größtentheils zu einer „Religion an Christus", einer „gedankenlosen Anbetung seiner Person und seines Kreuzes", geworden ist. Diese auf jene zurückzuführen, von der positiven Religion auf die Religion, von dem Besonderen auf das allgemein Menschliche, von dem Dogma auf die Sittlichkeit zurückzugehen, ist die Aufgabe, welche Herder auch in seinen theologischen Arbeiten mit allen Kräften verfolgt hat [1]). Wenn er aber hiebei der christlichen Vorzeit nicht immer gerecht wird, und dem Grundsatz, jede Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit zu würdigen, bei ihr nicht treu bleibt, wenn er das biblische Christenthum durch Umdeutung moderniſirt und für das mittelalterliche kein rechtes Verständniß hat, so kann uns dieß um so weniger überraschen, da er hierin theils nur der allgemeinen Denkweise seiner Zeit folgt, theils auch als Theolog doch nicht frei genug ist, um zu einer durchaus unbefangenen Auffassung der positiven Religion zu gelangen.

Eine eigene ausführliche Untersuchung hat Herder in seiner „Kalligone" (1800) der Betrachtung des Schönen gewidmet. Er tritt in dieser Schrift Kant's Kritik der Urtheilskraft in ähnlicher Weise entgegen, wie in seiner „Metakritik" der Kritik der reinen Vernunft. Ich kann jedoch hier auf diese Erörterungen um so weniger eingehen, da der Grundmangel des Herder'schen Philosophirens, daß die Ergebnisse durch kein strenges wissenschaftliches Verfahren gewonnen, die einzelnen, oft ganz treffenden Beobachtungen und Gedanken durch keine festen Principien verknüpft zu sein pflegen, in ihnen besonders störend hervortritt.

3. Fortsetzung. Jacobi.

Während in Herder's vielseitiger Thätigkeit die philosophische Forschung nur die zweite oder dritte Stelle einnimmt, bildet sie für Friedrich

---

1) M. vgl. hiezu: Ideen 4. B. 6. Kap. 9. B. 5. Kap. 10. B. 6. Kap. g. E. 17. B. Einl. u. oben S. 305 ff.

Heinrich Jacobi den Mittelpunkt, um den sein g
bewegt. Ein Schulphiloſoph iſt freilich auch er nicht,
Bildungsgang und ſeine Lebensſtellung waren ganz da
an eine freiere Behandlung der wiſſenſchaftlichen Fra
In Düſſeldorf geboren (25. Jan. 1743), der Sohn
hatte er ſich gleichfalls dem Handlungsſtand gewidmet
ſchen Studien machte er während eines mehrjährige
Genf, übernahm dann das Geſchäft ſeines Vaters,
Rathsſtelle in der Hofkammer. Erſt in ſeinen ſpätere
in eine gelehrte Korporation ein, indem er 1804 nac
und Präſident der Akademie wurde; hier ſtarb er den
Die Beſchäftigung mit der Wiſſenſchaft war für ihn
Neigung, und in dieſem Sinn hat er ſie auch durchau
ſucht eine Ueberzeugung, die ſeinen perſönlichen Bedürfn
gewährt, eine Weltanſicht, die der angemeſſene Aus
dividualität iſt. Er philoſophirt zunächſt für ſich u
die Wirkſamkeit des Lehrers und des Schriftſtellers b
Rechnung; er kann es ſich daher auch erſparen, zu d
von Anfang an eine beſtimmte Stellung zu nehmen
Schulen in das Verhältniß eines ausgeſprochenen Anh
ners zu treten. Aber doch nennt er ſelbſt ſich (W. W.
Philoſophen dergeſtalt von Profeſſion, daß er im Grun
weder recht getrieben noch verſtanden habe. Der Trieb n
Erkenntniß war in ihm ſchon frühe ſehr entſchieden un
als Knabe hatte er über die Fragen, welche ihm auch
allem am Herzen lagen, mit angeſtrengtem Nachdenken
licher Erregung gegrübelt; namentlich das Problem
hatte ihn beſchäftigt, und er hatte weder den Gedanken
noch den der Ewigkeit und der endloſen Fortdauer
In Genf lernte er den franzöſiſchen Senſualiſmus u
den erſteren beſonders durch Bonnet (ſ. o. S. 250), n
ſo entſchieden dieſe Anſichten ſeinem innerſten Weſen
ſcheint er ſich doch ſchon damals überzeugt zu haben,
dem Wege der wiſſenſchaftlichen Beweisführung nicht
In zwei kantiſchen Schriften [1]), die einen großen

1) Die S. 334 u. 336 beſprochenen: „Über die Evidenz“ u
Beweisgrund“.

machten, fand er weitere Aufschlüsse darüber, weßhalb die wichtigsten Wahrheiten sich strenggenommen nicht erweisen lassen; und das Studium Spinoza's vollendete seine Ansicht von dem unausbleiblichen Ergebniß aller Begriffsphilosophie. Er selbst ist bei seinem Philosophiren durchaus von dem Interesse geleitet, die Ueberzeugungen zu retten, die ein Herzensbedürfniß für ihn sind. Eines rein logischen Enthusiasmus, erklärt er, sei er nicht fähig; alles sein Dichten und Trachten sei von Anfang an dahin gegangen, die höhere Liebe zu rechtfertigen, die er in sich trug, über die ihm eingeborene Andacht zu einem unbekannten Gott zu Verstande zu kommen, hinsichtlich der besseren Erwartungen des Menschen, zur Gewißheit zu gelangen. Dieses Interesse mußte sich sowohl durch den Spinozismus als durch den Materialismus auf's tiefste verletzt finden; aber auch die deutsche Philosophie jener Zeit gewährte ihm keine Befriedigung: nicht blos weil er in ihren Beweisen bedenkliche Lücken wahrnahm, sondern auch weil ihr ganzes Verfahren seiner Natur widerstrebte. Sie operirte mit abstrakten Begriffen, er verlangte lebendige Anschauung; er konnte sich, wie er selbst sagt, mit keinem Begriff behelfen, dessen Gegenstand ihm nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. So sehr ihm daher auch die Ergebnisse der Aufklärungsphilosophie im ganzen zusagten, so wenig wußte er sich doch mit der Art zu befreunden, wie sie gewonnen waren und behauptet wurden. Was die Aufklärung unwiderleglich bewiesen zu haben meinte, das hält er für unbeweisbar; was sie durch Deutlichkeit der Begriffe erreichen wollte, das war ihm eine Sache des unmittelbaren Gefühls, der inneren Erfahrung; wenn sie die gesunde Vernunft für sich allein in Anspruch nahm, alles Denken und Handeln der Menschen in Eine und dieselbe Form bringen wollte, so hielt er diesem Despotismus das Recht der eigenen Ueberzeugung, der individuellen Freiheit entgegen [1]). Selbst einem Lessing stand er lange nicht so nahe, als es nach manchen Berührungspunkten scheinen könnte; und der tiefste Gegensatz zwischen beiden lag weniger in dem, worauf Jacobi selbst das größte Gewicht legte, in Lessing's „Spinozismus" (s. o. S. 298 f.), als in der ganzen Geistesart und Bildungsform der beiden Männer. Lessing ist es durch-

1) M. vgl. zu dem vorstehenden: Jacobi's Werke I, XI. II, 178 ff. III, 14. IV, a, XVI. 48 f. b, 67. II, 491. V, 90 f. I, 73. Für Jacobi's Verhältniß zu Lessing ist das bekannte Gespräch W. W. IV, a, 50 ff., namentlich S. 71, sehr bezeichnend.

aus um ſcharfe und beſtimmte Begriffe zu thun, er hat
Vertrauen zum Denken, und er iſt darin der ächte
deutſchen Aufklärung; Jacobi appellirt vom Denken a
er verficht das Recht des Herzens gegen den Verſtand,
lichkeit des Individuums gegen das Herkommen und
ſittlichen Begriffe; was ihn über die Durchſchnittsbil
klärung und die „Flachheit des geſunden Menſchenverſt
führen ſoll, iſt nicht eine tiefere wiſſenſchaftliche Forſchu
Adel der ſchönen Seele, die urſprüngliche Begabung
einem höheren Geiſtesleben beſtimmten Naturen. Jacobi
als der philoſophiſche Vertreter der Sturm- und Drang
ein Vorläufer der romantiſchen Schule betrachtet werd
unterſcheidet ihn allerdings ſchon ſeine maßhaltende Be
Widerwille gegen alle pantheiſtiſchen Anſchauungen u
ſeiner ſittlichen Grundſätze zur Genüge.

Der Mittelpunkt, um den ſich Jacobi's ganze Ph
liegt in dem Gegenſatz des mittelbaren und des unmitt
Das vermittelte Wiſſen, das Erkennen durch Begriff und
iſt, wie er glaubt, nur auf einem beſtimmten und beſ
zuläſſig; ſobald es dagegen weiter ausgedehnt wird, fü
kennung der wichtigſten und unentbehrlichſten Wahrheite
mus, zum Materialismus, zum Spinoziſmus, zum Id
begreifen eine Sache, wenn wir ihre unmittelbaren B
Reihe nach einſehen; wir beweiſen etwas, wenn wir es
dingungen ableiten. Begreifen können wir daher nur
wir zu conſtruiren, was wir in unſern Gedanken und u
auch in der Wirklichkeit hervorzubringen im Stande ſind
dasjenige, was ſich aus ſeinen Bedingungen ableiten l
dingte dagegen und dasjenige, deſſen Bedingungen
ſind, können wir weder begreifen noch beweiſen. Sol
den Verſuch macht, alles zu begreifen und zu beweiſen,
alles zu einem bedingten, aus gewiſſen Urſachen mit
hervorgehenden machen; man muß die ganze Welt in
mechaniſmus verwandeln, jedes Unbedingte über und in
und die Freiheit läugnen; und wenn man unter der
vollſtändige Erklärung der Dinge aus ihren Urſachen
nach Jacobi zu ſagen: es ſei das Intereſſe der Wiſſen

Gott sei. — Den augenscheinlichsten Beweis für diesen Sachverhalt glaubte Jacobi in der Lehre Spinoza's zu finden, welche er seiner Zeit nach langer Vernachläßigung zuerst wieder in's Gedächtniß zurückgerufen, und welche trotz mancher erheblichen Mißgriffe, an denen auch seine Auffassung leidet, doch unter den damaligen Gelehrten keiner, außer Lessing, so genau und so richtig verstanden hat [1]). Spinoza's Weltansicht war ihm das Musterbild einer folgerichtigen Verstandesphilosophie; beim Spinozismus langt, wie er glaubt, alle Demonstration an, sobald sie auf ihrem Wege unbeirrt fortgeht, denn erst in ihm hat man ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System; auch die leibnizische Philosophie mit ihrem Determinismus führt am Ende zum Spinozismus zurück. Der Spinozismus ist aber, trotz der persönlichen Frömmigkeit und der philosophischen Größe seines Urhebers, Atheismus; denn er läugnet die persönliche außerweltliche Gottheit, sein Gott ist die Substanz der Welt selbst, und sonst nichts. Der Spinozismus ist Materialismus; das ausgedehnte Wesen ist ihm das eigentlich Reale, das denkende Wesen dagegen hat trotz seiner angeblichen Unabhängigkeit von dem ausgedehnten nur an ihm den Gegenstand seines Vorstellens; und insofern bezeichnet Jacobi auch wohl statt des Spinozismus den Materialismus als das letzte Ergebniß der Verstandesphilósophie. Ihm erscheint der Unterschied dieser Systeme ganz unerheblich: geht man einmal überhaupt darauf aus, die letzten Gründe der Dinge zu begreifen und zu beweisen, so kann man, wie er glaubt, nie über das Bedingte, über einen blinden Naturmechanismus, eine fatalistische Nothwendigkeit hinauskommen, und nur Inconsequenz ist es, wenn man vor dem unvermeidlichen Abschluß dieses Systems, vor dem Materialismus und Atheismus stehen bleibt [2]).

Ist aber dieses das Ergebniß aller Begriffsphilosophie, so ist ebendamit, nach Jacobi, unwidersprechlich bewiesen, daß es neben dem Denken noch eine andere ursprünglichere Art der Ueberzeugung geben muß, daß allem vermittelten Wissen das unmittelbare als seine Norm und Bedingung vorangeht. Der Zweck aller Forschung ist Erkenntniß des Wirklichen, sie soll „Dasein enthüllen und offenbaren." Das Wirkliche erkennen wir aber nur indem wir es als ein thatsächlich vorhandenes

1) Vgl. hierüber auch S. 298. 282.

2) Werke II, 19 f. III, 20 f. 351. 384. 11. 45 f. 431. IV, a, 216. 69. b, 148 f. 225. 245 u. a. St.

vorfinden und in uns aufnehmen, nur durch
Spontaneität. In unſerer geiſtigen Spontane
thätigkeit, unſerem mittelbaren Erkennen, komm
gliederung und Verknüpfung eines gegebenen V
ſein höchſtes Geſetz iſt der Satz der Identität,
klärung eines Begriffs durch andere gleichbedeu
jenes Inhalts ſetzen wir uns nur durch ein
Jacobi bedient ſich für dieſes unmittelbare
zeichnungen: er nennt es Glaube, Sinn, Anſch
Empfindung, auch wohl Eingebung; und er b
man nie mehr Verſtand als Sinn habe, daß
ewige Wahrheiten, über das Daſein Gottes,
lichkeit, ſondern auch über unſeren eigenen Kör
anderer Körper und denkender Weſen außer un
richte. In der Folge nahm er die kantiſche
ſtandes und der Vernunft an, welche er in
als gleichbedeutend behandelt hatte, verſtand
Glaubensvermögen, wiefern es ſich auf geiſtig
zieht, das Vermögen einer unmittelbaren Erk
und machte nun ſeinerſeits Kant den Vorwu
mit dem Verſtand verwechſelt habe. Jetzt fa
in dem Satze zuſammen: Sinn und Vernunf
eigentlichen Erkenntnißquellen; keine von ihnen
ableiten; aber beide ſtehen zu dem Verſtande i
Der ſinnlichen Anſchauung entgegen gelte kein
Demonſtriren nur ein Zurückführen des Begriff
Anſchauung ſei; und ebenſo gelte auch keine
Vernunftanſchauung, welche uns die Wirklichkei
natürlichen gewiß mache. Die Wirkung des
Anſchauung, durch die er uns ſein Daſein zu
Offenbarung; er denkt aber hiebei nicht blo
barung von Glaubensſätzen, ſondern er beſd
überhaupt nicht auf die Mittheilung höherer
glauben, daß wir einen Körper haben und
giebt, ſo iſt dieß nach Jacobi gleichfalls „ei
Offenbarung.“ Alles reale Wiſſen erhalten wi
durch, daß wir ein Sein als ſolches anerkenn

uns wirken lassen; unser Verstand kann wohl den Inhalt, den wir so gewonnen haben, in eine andere Form gießen, aber er kann uns für sich allein keinen neuen Vorstellungsinhalt verschaffen [1]).

Mit diesen Ansichten trat nun Jacobi nicht allein dem wolffischen Dogmatismus und der auf ihm beruhenden Aufklärungsphilosophie entgegen, während er doch zugleich durch den Grundsatz des unmittelbaren Wissens mit der letzteren und ihrem „gesunden Menschenverstand" sich berührte; sondern er nahm auch Kant gegenüber eine eigenthümliche Stellung ein. Es war ganz nach seinem Sinn, wenn Kant die Wissenschaft auf die Erfahrung beschränkte, wenn er zeigte, daß unser Denken allen seinen Inhalt der Wahrnehmung verdanke und über das, was die Erfahrung überschreitet, schlechterdings nichts aussagen könne; er rühmt ihn als einen Herkules unter den Denkern, als den großen Reformator der Philosophie, welcher den Traum des Rationalismus zerstört und auf das bündigste bewiesen habe, daß der Verstand, als ein nur Begriffe bildendes, nur über die Sinnenwelt und sich selbst reflektirendes Vermögen, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, blos in's Leere, nach seinem eigenen Schatten greifen könne. Er selbst hat die Ueberzeugung von dem Unzureichenden aller bloßen Begriffsphilosophie, die er im allgemeinen auch schon vor Kant's epochemachendem Auftreten gewonnen hatte, doch unverkennbar erst unter seinem Einfluß zu seiner späteren Theorie entwickelt. Auch in Kant's Vernunftglauben erkennt er die Verwandtschaft mit seiner eigenen Denkweise: er findet denselben ebenso wahr als erhaben, und rechnet es Kant zum größten Verdienst an, daß er durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen einem unantastbaren Glauben Platz gemacht habe. Aber mit dem kantischen Kriticismus als solchem konnte er sich trotzdem doch unmöglich befreunden. Wenn Kant die Außenwelt zu einem bloßen Ding-an-sich machte, so erkannte Jacobi hierin schon frühe die Consequenz des Idealismus, und er rühmte deßhalb in der Folge Fichte als den Vollender der kantischen Philosophie, der uns von der Unwissenheit und Anmaßung der Metaphysik erst von Grund aus be-

---

1) Jacobi setzt diese Ansichten, welche den Kern seiner philosophischen Ueberzeugungen enthalten, an vielen Stellen auseinander, so namentlich in der Einleitung zu „Idealismus und Realismus" W. W. II, 1 ff. z. B. S. 11 f. 19 f. 55. 58 f. 105. Weiter vgl. m. II, 226. 270. 283 f. 485. III, 32. 220 f. 294. 316 f. 411. 453. IV, a, 72. 210 f. b, 155.

ſreit habe; und da nun von den möglichen
philoſophie, Materialiſmus und Idealiſmus,
conſequentere und diejenige ſei, in welche de
übergehe, ſo erklärte er: eine reine, durchaus i
Philoſophie aus Einem Stück ſei auf die ficht
wogegen er in Schellings „Ideal-Materialiſm
Spinoza's pantheiſtiſchen Naturaliſmus zu ſ
in dieſer Conſequenz des kantiſchen Kriticiſmu
ſein Grundirrthum zum Vorſchein. Der Ide
verflüchtigt jede objektive Realität in einen
Inhalt in leere Vorſtellungsformen, er zerſtö
wandelt alles unſer Erkennen in ein zielloſe
ſelbſt. Für dieſes negative Ergebniß, in we
Vernunft ausläuft, ſollen uns nun die pra
Gott, Freiheit und Unſterblichkeit — einen G
es möglich, fragt Jacobi, an die Realität
wenn wir uns erſt vom Kriticiſmus haben ſ
ſelben von uns ſelbſt gebildet ſind, daß wir
ja daß ſie geradezu undenkbar ſind? Wie iſt
praktiſchen Philoſophie, die Moralität, mögli
welcher doch Kant gleichfalls behauptet, daß
keit bewieſen werden könne? Auch Kant's
Nihiliſmus, „eine unmögliche Hypotheſe, ein
lediglich ſubjektives Objekt"; und Jacobi hat
neigung und redet ſich in einen ſo leidenſ
hinein, daß er ſie ſogar von Seiten ihrer m
bitterſte angreift, und ſie ein Gift nennt, d
rauſche, den Verſtändigen zum Haſſer der V
Menſchen in das Tiefſte und Beſte ſeiner
Verweſung bringe, das ihn ausdörre zu eine
und Leben [1]). Er ſelbſt ſteht freilich trotzdem
dem Königsberger Philoſophen viel näher, a
Aeußerungen erwarten ſollte.

---

1) W. W. III, 1 ff. (Brief an Fichte). III, 59 f
Kriticiſmus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen)
125. 175. 179 ff. Ferner III, 229 f. 350 ff. II, 14
IV, b, 259.

Seinem Inhalt nach geht der Glaube, welchen Jacobi der Verstandesphilosophie entgegenstellt, auf drei Gegenstände: die Natur, die Gottheit, und den menschlichen Geist, und den letzteren betreffend im besondern auf seine Freiheit, seine Unsterblichkeit und seine sittliche Verpflichtung.

Kant hatte die Außenwelt als solche für eine bloße Erscheinung, das Reale, auf welches unsere Sinneswahrnehmungen sich beziehen, für vollkommen unerkennbar erklärt. Jacobi behauptet gegen ihn mit großer Entschiedenheit, daß die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahrnehmung, „obgleich ein unbegreifliches Wunder", dennoch schlechthin angenommen werden müsse, daß wir durch unsere Sinne nicht blos Vorstellungen erhalten, welche die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände nicht wiedergeben, daß in der Wahrnehmung etwas sei, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, die Wirklichkeit; und er beruft sich für diese Ueberzeugung auf den Satz, es sei für uns ohne Aeußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich möglich [1]). Er sucht ferner gegen Kant in einer Beweisführung, wit welcher er es sich ziemlich leicht gemacht hat, die Realität des Raumes und der Zeit darzuthun (II, 208 ff.). Aber damit ist auch sein Interesse an der Außenwelt erschöpft. Die Natur, sagt er (III, 325. 424), verberge Gott, nur das Uebernatürliche im Menschen offenbare ihn. Während Kant die Körperwelt zwar für bloße Erscheinung hält, aber ihre Gesetze mit naturwissenschaftlichem Sinn untersucht, ist es Jacobi ausschließlich um das menschliche Geistesleben zu thun: die Naturforschung als solche hat keinen Werth für ihn, wenn nur der Mensch dagegen gesichert ist, durch Zweifel an der Wahrheit seiner Wahrnehmungen beunruhigt zu werden. Sein Standpunkt ist in dieser Beziehung derselbe, welchen wir schon bei Mendelssohn und andern Vertretern der Aufklärungsphilosophie getroffen haben.

Noch wichtiger ist unserem Philosophen der Glaube an die Gottheit. Auch dieser Glaube ist für den Menschen, wie er dieß an unzähligen Stellen ausführt, eine unmittelbare Nothwendigkeit seiner Natur. „Das Sein des vernünftigen endlichen Wesens ist bedingt durch ein doppeltes Außer-ihm: eine Natur *unter* und einen Gott *über* ihm." „Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann." Dieser Glaube ist dem Menschen angeboren, er ist in und mit seinem eigenen geistigen Wesen, seiner Vernunft und Freiheit, unmittel-

1) II, 34. 175 f. 208. 231 f. III, 235. 274. 292. IV, a, 211.

bar gegeben, er ist ein Instinkt seiner Natur. Er läßt sich auch vollständig rechtfertigen: denn einerseits nöthigt uns unsere Vernunft und unser Leben, eine Urquelle der Vernunft und des Lebens vorauszusetzen, andererseits dringt uns das Bewußtsein unserer Endlichkeit und Unvollkommenheit die Ueberzeugung auf, daß *wir* diese selbständige Vernunft, diese Fülle des Wahren und Guten nicht sind, daß daher ein höheres Wesen ist, in dem wir unsern Ursprung haben. Auch die Betrachtung der Welt läßt uns nur die Wahl: alles aus Einem, oder alles aus nichts herzuleiten, und da können wir nicht im Zweifel sein, wie wir uns zu entscheiden haben. Aber trotzdem behauptet Jacobi, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen; denn für einen Beweis im strengen Sinn soll, wie wir bereits gehört haben, nur der gelten, welcher den Gegenstand aus seinen Bedingungen ableitet, und dieß ist bei dem Unbedingten selbstverständlich unmöglich. Ebenso unmöglich ist es aber, wie er sagt, mit Sicherheit darzuthun, daß die Natur nicht ihr eigener Schöpfer und das alleinige Wesen sei, denn „der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß"; so daß demnach der kosmologische Beweis, dem Jacobi selbst nahe genug kommt, schließlich doch gleichfalls verworfen wird. Der Glaube an die Gottheit ist für ihn ein persönliches Bedürfniß, nicht das Ergebniß seines Beweises; „ich *bin* nicht, sagt er, und ich *mag* nicht sein, wenn er nicht ist."

Wie Gott unbeweisbar ist, so ist er nach Jacobi auch unbegreiflich. Denn begreifen läßt sich ja, wie er glaubt, nur das Bedingte. „Ein Gott, der gewußt werden könnte, sagt er, wäre gar kein Gott"; ja er nennt die Gottheit nicht blos unbegreiflich, sondern sogar „im Begriff unmöglich"; er behauptet, der Schöpfer müsse dem Geschöpf als ein unmögliches Wesen erscheinen. Gott ist unserem Geist, unserem Herzen, unserem Gewissen unmittelbar gegenwärtig, aber wir können nichts über ihn aussagen; er ist Gegenstand unseres Gefühls, nicht unseres Denkens; wir sind seiner schlechthin gewiß, wir sind von ihm erfüllt, von einer unwiderstehlichen natürlichen Liebe zu ihm hingezogen; aber wir haben keinen Begriff, der hinter dem unendlichen Inhalt unserer Gefühle nicht unendlich weit zurückbliebe; unser Verstand hat von ihm nur ein „nichtwissendes Wissen." Nur Eine Bestimmung des Gottesbegriffs hat Jacobi von Anfang an nicht allein sehr bestimmt festgehalten, sondern

auch mit einer wahren Leidenschaftlichkeit verfochten: die Persönlichkeit Gottes. Denn so wenig er bestreiten will, daß man unseren Verstand und Willen der Gottheit nicht beilegen könne, so wenig weiß er sie sich doch ohne die Eigenschaften zu denken, deren wir bedürfen, wenn sie der Gegenstand unserer Liebe sein soll, wenn wir in ein persönliches Gefühlsverhältniß zu ihr treten sollen. Die Vernunft, sagt er, könne nur in einer Person sein; Gott wäre nicht, wäre das Nichtseiende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist wäre; und er wäre kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit mangelte. Er bezeichnet daher die Gottheit ausdrücklich als ein übernatürliches, außer- und überweltliches Wesen; er findet in Betreff ihrer den Anthropomorphismus durchaus nothwendig, wenn man nicht in Atheismus oder Fetischismus verfallen wolle; er hat trotz dem Zugeständniß (I, 134. II, 37), daß alles Leben und Dasein eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Wesens selbst sei, doch einen so tiefen Widerwillen gegen allen Pantheismus, daß er ihn dem Atheismus einfach gleichsetzt; er behauptet, Gott könne nur Wunder thun und die Natur habe aus ihm nur auf übernatürliche Weise hervorgehen können. Ebendeßhalb unterläßt er es durchaus, über das Wirken und Sein Gottes irgend eine genauere Bestimmung aufzustellen: wo wir so ganz ausschließlich auf den Glauben beschränkt sind, ist jeder Versuch einer wissenschaftlichen Erkenntniß zum voraus abgeschnitten [1]).

Dem Glauben an eine positive Offenbarung steht aber unser Philosoph trotzdem sehr frei gegenüber. Der Glaube, den er verlangt, ist der Vernunftglaube, das Uebernatürliche, von dem er redet, ist der Geist, die Offenbarung der Gottheit, auf die er uns verweist, ist nur die innere und allgemeine in der Vernunft und im Geiste des Menschen. Eine äußere Offenbarung dagegen könnte sich zu dieser inneren und ursprünglichen, wie er sagt, höchstens nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält; denn wir besitzen von höherer Erkenntniß immer nur soviel, als unser Geist lebendig erzeugt; äußere Mittel und Zeichen, welcher Art sie auch seien, können an diese geistige Selbstthätigkeit zwar erinnern, aber sie nicht ersetzen; „Gott muß im Menschen selbst geboren

1) Jacobi's Hauptschrift hierüber ist die „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) W. W. III, 245 ff.; vgl. besonders S. 274. 325. 400. 403. 418. 422. 425. 458. Ferner III, 7. 35. 194. 203. 217. 224 ff. II, 45. 94. 121. 274. IV, b, 155 f.

werden, wenn der Menſch einen lebendigen Gott, nicht blos haben ſoll.“ Eine äußere Offenbarung der Gottheit e unſerem Philoſophen geradezu als ein Widerſpruch: „ſo t ſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich daſein ka kann der wahre außer ihr erſcheinen.“ Von dieſem Sa die chriſtliche Offenbarung keine Ausnahme. Auch am Ch das weſentliche und göttliche ausſchließlich die Geſinnung, i ruft. Dieſe hängt aber ſo wenig von einer geſchichtlichen ab, daß vielmehr jede Erſcheinung, in der eine ſolche geſu Bedeutung nur der frommen Geſinnung zu verdanken ha eigenes Ideal in ſie hineinlegt. Chriſtus als Gottmenſch i nicht der Urheber, ſondern das Erzeugniß des chriſtlich und er ſelbſt hat unverkennbar im weſentlichen ſeine eig ausgeſprochen, wenn er ſeinem Freund Claudius ſagen läßt: uns ein, redlicher Mann, wie ſich Dir alles, was vom M liches kann angeſchaut werden, unter dem Bilde und mit Chriſtus darſtellt. Das allein in ihm verehrend, was ſich, erhält ſich Deine Seele aufgerichtet, erniedrigeſt Du n und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienſt. Was Chriſtu für ſich geweſen, ja ob nur in der Wirklichkeit je vorh Abſicht der weſentlichen Wahrheit Deiner Vorſtellung un ſchaft der daraus entſpringenden Geſinnungen gleichgültig Dir iſt, darauf allein kömmt es an; und in Dir iſt er göttliches Weſen; Du erſiehſt durch ihn die Gottheit, ſo erſehen kannſt; indem Du Dich zu den höchſten Ideen m ſchwingſt, und, unſchädlich irrend, wähneſt, Dich nur emporzuſchwingen [1]).“ Jacobi hat die Bedeutung dieſer in der Folge wieder abzuſchwächen verſucht; aber als ſe Meinung ergiebt ſich aus allen ſeinen Erklärungen doch dieſes, daß der Glaube an die Perſon Chriſti zwar freili Dichtung, daß aber der eigentliche Gegenſtand dieſes G nur das in jener Perſon angeſchaute ſittlich-religiöſe Ideal Chriſtenthum ſeinem reinen Weſen nach nichts anderes Glaube an den im Geiſte des Menſchen ſich offenbarende Verhältniß zur poſitiven Religion iſt daher grundſätzlich

1) V. d. göttl. Dingen III, 285. vgl. 229 f. Das weitere ebd 424 ff. Vgl. auch V, 101.

wie das eines Kant oder Lessing, wenn er auch die naheliegenden Folgerungen aus diesen Grundsätzen nicht ebenso bestimmt, wie sie, gezogen, und über das Verhältniß des geschichtlichen Christus zu dem Christus des Glaubens nicht blos seinen Lesern, sondern wahrscheinlich auch sich selbst, keine genauere Rechenschaft abgelegt hat.

Mit dem Glauben an die Gottheit steht für Jacobi der Glaube des Menschen an seine eigene höhere Natur im engsten Zusammenhang. Nur in seinem eigenen Geiste soll ihm ja die Gottheit sich offenbaren, nur der Geist in ihm von Gott zeugen, nur seine Freiheit ihn über die Natur und die Naturnothwendigkeit zu dem Schöpfer erheben. Jene höhere Natur des Menschen, das, was ihn allein zum Menschen macht, findet er nur in seiner Vernunft und seiner Freiheit. Von der einen wie von der anderen sagt er, sie sei der Geist selbst des Menschen; er betrachtet sie ihrem Wesen nach als Ein und dasselbe. Die Vernunft besteht ja ihm zufolge in der Fähigkeit des Geistes, sich von dem Bedingten zum Unbedingten, von dem Naturzusammenhang und seiner Nothwendigkeit zu dem schöpferischen Urheber der Natur zu erheben. Dieselbe Fähigkeit, praktisch gewendet, macht das Wesen der Freiheit aus; der Mensch nennt sich frei, insoweit er sich, den Geist und nicht die Natur, als den Schöpfer seines intellektuellen und moralischen Charakters ansieht. Daß er sich hierin nicht täusche, beweist Jacobi, ähnlich wie Kant, aus der Thatsache des sittlichen Bewußtseins: ohne Freiheit, erklärt er, wäre keine wahre Achtung, Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe möglich, wäre alles, was den Menschen adelt und erhebt, das Wahre, Schöne und Gute, nur Täuschung, Betrug und Lüge. Die Freiheit sei die Wurzel und die Frucht der Tugend. Und auch schon metaphysisch genommen scheint es ihm undenkbar, daß wir in unserem Sein und Handeln blos von anderem abhängig, blos passiv sein sollten, weil das, was nicht schon etwas sei, auch nicht bestimmt werden könne, jede Passivität eine reine Selbständigkeit voraussetze. Aber eine genauere Untersuchung über das Wesen der Freiheit suchen wir nicht allein bei ihm selbst vergeblich, sondern sie erscheint ihm auch überhaupt unthunlich, weil nur das Vermittelte sich deutlich erkennen lasse, die absolute Selbstthätigkeit aber jede Vermittlung ausschließe. Ja er nennt die Freiheit geradezu „ein Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, sondern auf eine begreiflich, d. i. natürlich, unmögliche Weise wirke.“ Er selbst hat sich die Frage, um die es sich bei der Untersuchung über die Freiheit

handelt, nicht ſehr klar gemacht, wenn er ſagt, ſie beſtehe nicht in der unſeligen Fähigkeit, das Böſe wie das Gute zu wollen, ſondern in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde: denn die Freiheit in dieſem Sinn hat weder Spinoza noch Leibniz, die er do ihres Determiniſmus ſo ſcharf angreift, jemals geläugnet

In und mit der Freiheit ſind wir uns nach Jacobi (auch der Unſterblichkeit unmittelbar bewußt: „wir fühlen freien Handeln und Wirken"; aus der Freiheit geht nach welche hierin mit der kantiſchen zuſammentrifft, die Sittlichk hervor. Während aber Kant die ſittliche Anforderung Geſetz gefaßt, und den unterſcheidenden Charakter dieſ ſeiner Allgemeingültigkeit, ſeiner ausnahmsloſen Gleichhei ſucht hatte, ſtellt ſie Jacobi, im Anſchluß an die engliſch unter den Geſichtspunkt eines natürlichen Triebes, und Zuſammenhang damit, daß ſich das ſittliche Leben in je eigenthümlich geſtalte, und daß dieſe Freiheit der indi wicklung und Lebensauffaſſung in ihrer vollen Berechtig werde. Die Tugend, ſagt er, ſei der eigenthümliche beſ des Menſchen, der Grundtrieb ſeiner Natur; alle Tugen freie Gabe des Schöpfers: unmittelbare Triebe, urſprü ſchaften der menſchlichen Natur, nur verſchieden geſtaltet ſchiedenen Formen und Zuſtänden der Geſellſchaft. Ode etwas näher ausführt: Es giebt unmittelbar gewiſſe, poſiti die ſich ohne Beweiſe im Gemüth als die höchſten geltend ſolche poſitive Wahrheit entdeckt ſich uns in und mit den über alles ſinnliche und wandelbare Intereſſe ſich erheb welcher ſich als der Grundtrieb der menſchlichen Natur ankündigt. Der Gegenſtand dieſes Triebes ſind die gö das Wahre, Gute und Schöne; ſeine erſten Wirkungen ſi Empfindungen, Neigungen, Geſinnungen und Handlun Haupt- und Grundtugenden gehen aus ihm die Weish Willenskraft, und aus dieſen dann weiter alle die Eigenſ deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht. ſchaften ſind um ihrer ſelbſt willen wünſchenswürdig, u ihrem Urſprung eben ſo unabhängig von dem Begriffe d

1) W. W. II, 311 ff. III, 273. 324. IV, a, 25 f. V, 343. 447

von der Begierde nach Glückseligkeit. Jenes, weil der Pflichtbegriff das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen als seine Grundlage schon voraussetzt; dieses, weil die Glückseligkeit nicht ein äußerer Zustand, sondern eine Beschaffenheit des Gemüths, eine Eigenschaft der Person ist; weil daher nur der selig genannt werden kann, welcher gut ist, und weil auch die Gottheit die Tugend nicht belohnen könnte, wenn sie nicht an sich gut und wünschenswürdig wäre [1]). Jacobi tritt daher dem Eudämonismus der Aufklärungsperiode, wie er namentlich in der Lehre des Helvetius seinen Ausdruck gefunden hatte (vgl. S. 322), lebhaft entgegen, und er rühmt Kant's Moral, indem er sie mit seinen eigenen Grundsätzen ganz übereinstimmend findet [2]). Aber so stark ihn diese Moral durch ihre Reinheit und Uneigennützigkeit anzieht, so entschieden fühlt er sich doch nach einer anderen Seite von ihr abgestoßen. Sie ist ihm zu kalt, zu abstrakt, sie geht auf die individuellen Bedürfnisse zu wenig ein, wendet sich zu ausschließlich an die Vernunft und zu wenig an die Neigung. Er erklärt, daß er das an sich Gute nicht kenne, daß es ihn empöre, wenn man ihm den Willen, der nichts wolle, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im Unbestimmten, dafür aufdringen wolle. Man müßte dumpf und erstorben sein, sagt er, wenn man sich seine Neigungen aus lauter Moral bilden wollte; da die reine Vernunft des Menschen in allen Eine und dieselbe sei, könne sie nicht die Grundlage eines besondern Lebens ausmachen und der wirklichen Person ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen. Der Mensch könne sich nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottesfürchtig vernünfteln: er müsse da hinauf bewegt werden und sich bewegen, organisirt sein und sich organisiren. Die Vernunft solle die Leidenschaften beherrschen, aber Empfindungen, Begierden und Leidenschaften müssen da sein, wenn sich menschliche Vernunft hervorthun solle. Dem Gesetz, blos als Gesetz, gehorche man niemals, sondern immer nur dem Nachdruck, den ihm Trieb, Neigung und Gewohnheit geben. Die Freiheit sei die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieser Liebe. Das Gesetz sei um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Gesetzes willen, und es gebe Fälle genug, in denen der reine Buchstabe des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes verletzt werden dürfe und müsse, und das Begnadigungsrecht für solche Verbrechen sei das eigentliche Majestätsrecht

1) V, 79. 81. 182. I, XIV. 71. II, 352. III, 316 ff.
2) V, 99. 178 ff. IV, b, 245. I, 86 f. 297 ff.

des Menschen, das Sigel seiner Würde, seiner göttlichen Natur [1]). Die moralische Subjektivität lehnt sich in Jacobi gegen die Alleinherrschaft eines allgemeinen Gesetzes, das individuelle Gefühl und Bedürfniß gegen den Despotismus der Vernunft auf. Die wahre Tugend, erklärt er (V, 432 u. ö.), entspringe aus Liebe, und diese könne die Vernunft (oder nach seinem späteren Sprachgebrauch: der Verstand) nicht schaffen. Daß aber freilich mit diesen Ansichten der Willkühr und der Selbsttäuschung ein gefährlicher Spielraum eröffnet ist, und die sittlichen Grundsätze in ein höchst bedenkliches Schwanken zu gerathen drohen, kann er selbst sich nicht verbergen. Seine beiden philosophischen Romane [2]) drehen sich ihrem Hauptinhalt nach um dieses Thema: um die Frage nach der Berechtigung und den Grenzen der individuellen Freiheit in sittlichen Dingen, um den Konflikt der moralischen Genialität, welche ihr Gesetz in sich selbst zu tragen sich bewußt ist, mit dem Herkommen und der allgemeinen Regel; den gleichen Konflikt auf dem rein sittlichen Gebiete, wie er in der ersten Entstehungszeit jener Werke auf dem moralisch-ästhetischen die neu aufstrebende deutsche Dichtung bewegte [3]). Aber zu einer befriedigenden Entscheidung kommt es bei ihm nicht, und kann es nicht kommen. „Wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Thor". Dennoch aber „vertrauet der Liebe. Sie nimmt alles; aber sie giebt alles". Ueber diese unbestimmte und schwankende Entscheidung, mit welcher der Woldemar abschließt, ist Jacobi überhaupt nicht hinausgekommen. Und wie es seiner Moral an wissenschaftlicher Schärfe und Bestimmtheit fehlt, so fehlt es ihr auch, trotz der Reinheit ihrer Grundsätze, an jener männlichen Kraft, welche die kantische in so hohem Grad auszeichnet. In Jacobi's Haus und Freundeskreis stand der Kultus der schönen Seele mit allen seinen Vorzügen und Schwächen in der höchsten Blüthe. Eine feine Geistesbildung, eine edle Humanität, eine warme Begeisterung für alles Gute und Schöne lag hier so hart neben der Weichlichkeit eines einseitig entwickelten, an keinen großen wissenschaftlichen oder praktischen

---

1) I, 69. 73. 236. IV, a, 232. b, 163 f. III, 37. V, 193. 115. 447.

2) Allwill's Briefsammlung und Woldemar. Jene erschien bruchstückweise seit 1775, dieser seit 1777; vollendet und neu bearbeitet kam Allwill 1792, Woldemar 1794 heraus. Der erstere bildet den ersten, der zweite den fünften Band der gesammelten Werke.

3) Der Woldemar ist auch wirklich unter Göthe's unmittelbarem Einfluß entstanden.

Aufgaben gestählten Gefühlslebens; die selbstgefällige Erhebung über die Masse der Menschen, die gegenseitige Vergötterung und Verhätschelung, wie sie einer solchen Gesellschaft von Auserwählten eigen zu sein pflegt, und als unvermeidliche Rückseite davon fortwährende Empfindlichkeiten und Mißverständnisse unter den Freunden, treten in den Briefen und Ueberlieferungen des Jacobischen Kreises so stark hervor, daß wir von demselben doch nie einen ganz befriedigenden Eindruck erhalten. Den gleichen Charakter tragen auch die Romane, in denen der Philosoph seine sittlichen und gesellschaftlichen Ideale darstellt. Ihre Helden und Heldinnen sind lauter ungemein edle und vortreffliche Menschen; aber ihr Leben und Treiben hat keinen rechten sachlichen Inhalt; sie beschäftigen sich immer nur mit sich selbst, sie sind Virtuosen in der Beobachtung und Zergliederung ihrer Gefühle, aber sie treiben diese Kunst zur Selbstbespiegelung und Selbstquälerei, sie bewundern und entzweien sich über Kleinigkeiten, sind bald unglücklich bald entzückt, man sieht nicht recht, warum; man stößt weder auf kräftige Leidenschaften noch auf große Charaktere. Das ganze Interesse der Moral, ja fast kann man sagen, der Philosophie, zieht sich hier auf das Innere des Gemüthslebens zurück.

Dieser individualistischen Richtung entspricht es, wenn für Jacobi von den mancherlei Formen des menschlichen Gemeinlebens nur diejenige eine höhere Bedeutung gewann, welche ganz dem persönlichen Bedürfniß dient und auf der freien persönlichen Neigung ruht, die Freundschaft. Sie bildet einen Angelpunkt seiner Romane, wie seines Briefwechsels, ohne daß er sich doch zu einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses Gegenstandes veranlaßt gefunden hätte. Doch hat er bei Gelegenheit auch seine Ansicht vom Staatsleben ausgesprochen [1]). Die volle Freiheit des Individuums ist auch hier sein Wahlspruch. Die Staatsgesellschaft erscheint ihm als ein Mechanismus, eine Zwangsanstalt, welche nur dem Verbrechen gegenüber berechtigt ist, nur die Sicherung der Staatsbürger sich zum Zweck setzen darf; die Tugend und Glückseligkeit können nicht durch Gesetze erzwungen werden, sondern sie müssen aus ihrer eigenen Quelle, dem lebendigen Willen des Volkes stammen; eine Staatsverfassung soll auf Tugend und Religion weder gegründet sein, noch dieselben

1) In der Schrift v. J. 1783: Etwas, das Lessing gesagt hat. W. W. V, 325 ff. Vgl. besonders S. 346. 367. 373. 377 f. 387. Ebd. S. 427. 434.

sich zum Ziel setzen. Die Hauptsache ist daher für Jacobi d
der Einzelnen gegen den Despotismus der Staatsgewalt; wie
gebildet wird, welche Verfassung der Staat hat, gilt ihm für
geordnete Frage; er selbst zieht jedoch die republikanische je
vor, weil in ihr, wie er glaubt, die Freiheit und Wohlfah
zelnen am besten geschützt ist, und die stärksten Antriebe zur
des Geistes und des Charakters gegeben sind.

Die methodische Ausführung seiner Grundsätze zu eine
digen System lag nicht in Jacobi's Absicht und ließ sich von
erwarten: gerade das, was allein ein höheres Interesse fi
soll ja über alle Begriffe und Beweisführungen hinauslie
seinen Einfluß auf die Philosophie seiner Zeit dürfen wir
nicht zu gering anschlagen. Es waren deren nicht wenige, d
Kant, Fichte und Schelling zu seinem Gefühlsglauben flüch
sich durch denselben über die trockene Verständigkeit der Auf
heben ließen; und auf dem Gebiete der praktischen Philo
Jacobi, bei aller Unsicherheit und Unbestimmtheit seines eige
punkts, indem er gegen Kant das Recht der Individualit
machte, eine Wahrheit ausgesprochen, die auch für die Fol
verloren war. Aber die Subjektivität des kantischen Idealismu
ihn nicht blos nicht widerlegt, sondern in mancher Beziehun
steigert worden. Wenn Kant das äußere Objekt wenigstens
an-sich hatte stehen lassen, so wies ihm Jacobi nach, daß e
seinem Standpunkt kein Recht habe; aber zur wissensch
Berichtigung dieses Standpunktes hat er nichts, was irgend i
fiele, gethan; wenn sich daher die einen durch ihn bei de
setzungen des gewöhnlichen Bewußtseins festhalten ließen, kon
mit größerem wissenschaftlichem Recht aus seinen Einwürfen
den Schluß ziehen, man müsse wirklich vom Kriticismus z
Idealismus fortgehen. Nicht anders verhält es sich mit d
Seite von Jacobi's Vernunftglauben. Kant hatte Gott, F
Unsterblichkeit zwar zu praktischen Postulaten gemacht, abe
diese Postulate doch wenigstens zu beweisen versucht. Jacobi
Beweise mit Recht ungenügend; aber war diesem Mangel
holfen, daß er nun jeden Beweis jener Wahrheiten überhau
möglich erklärte und sie ausschließlich auf die unmittelbare Uel
auf das Gefühl jedes Einzelnen gründen wollte? Damit wu

etwas noch viel subjektiveres. Wenn wir endlich in Jacobi's Sittenlehre eine wirkliche Ergänzung der kantischen sehen mußten, so besteht doch auch diese nicht darin, daß die objektiven Bedingungen des sittlichen Handelns, das Verhältniß des Menschen zur Natur und zur menschlichen Gesellschaft, vollständiger gewürdigt werden, sondern vielmehr darin, daß der freien Selbstbestimmung und dem persönlichen Bedürfniß der Einzelnen ein größerer Spielraum gewährt wird. Es begreift sich, wenn diese Philosophie dem kantischen Idealismus nicht Einhalt thun konnte; wie es sich andererseits aus der inneren Verwandtschaft beider Standpunkte erklärt, daß von mehr als Einer Seite her der Versuch gemacht wurde, sie mit einander zu verknüpfen und Jacobi's Vernunftglauben mit kantischem Kriticismus zu unterbauen.

4. Anhänger Jacobi's: Verbindung jacobi'scher und kantischer Philosophie; J. F. Fries.

Der erste, welcher öffentlich, noch während des Streits mit Mendelssohn, für Jacobi Parthei nahm, war sein junger, bald nachher gestorbener Freund Thomas Wizemann (1759—1787). Dieser talentvolle Mann steht jedoch Hamann noch näher als Jacobi, da der Vernunftglaube des letzteren bei ihm sofort in den Glauben an eine positive Offenbarung umschlägt. Weit strenger hält sich Friedrich Köppen (1775—1858; Professor in Landshut, dann in Erlangen) an Jacobi, dem er sich, von Kant's moralischer Religion nicht befriedigt, schon frühe zugewandt hatte. Er kann als der treueste Vertreter der jacobi'schen Schule betrachtet werden; neben ihm sind als Anhänger derselben die zwei fruchtbaren Schriftsteller Cajetan v. Weiller (1762—1826) und Jakob Salat zu nennen; jener war Secretär der Münchener Akademie, dieser Professor in München, dann in Landshut. Auch der bekannte preußische Minister Friedrich Ancillon (1767—1837) geht in seinen philosophischen und politischen Arbeiten von den Grundsätzen der Glaubensphilosophie aus. Demselben System warf sich der göttinger Professor Friedrich Bouterwek (1766—1828) in seiner späteren Zeit mit zunehmender Entschiedenheit in die Arme, nachdem er zuerst Kantianer gewesen war und dann eine Zeitlang (in seiner Apodiktik v. J. 1799) eine mittlere Stellung zwischen Kant und Jacobi, doch diesem näher als jenem, einzunehmen versucht hatte. Nachdem er nämlich hier zuerst ausgeführt hat, daß sich auf dem logischen Wege der

Demonstration keine apodiktische Gewißheit gewinnen lasse, erkennt er eine solche zunächst in der Idee der absoluten Realität oder des Absoluten, die von allem Denken und allem Gefühl vorausgesetzt, und durch das beiden zu Grunde liegende „absolute Erkenntnißvermögen" apodiktisch gefunden werde; und er sucht im Anschluß an Kant und Reinhold in einer vollständigen Theorie des Vorstellungsvermögens nachzuweisen, wie sich uns dieses Reale theils in unserer Sinnlichkeit, theils in unserer Intelligenz darstelle. Was wir aber in ihm haben, ist nur das Eine Sein des Spinozismus (Kant's Ding-an-sich noch ganz unbestimmt, und daher als einheitliches Objekt gedacht); erst unser Wille zeigt uns, zunächst in uns selbst, eine lebendige Kraft und mit ihr die Individualität, ohne die keine Selbstthätigkeit möglich ist; er nöthigt uns ebendamit, den Widerstand, den uns die Außenwelt leistet, gleichfalls auf lebendige Kräfte zurückzuführen, und daher auch die absolute Realität als absolute Virtualität, als Inbegriff aller Kräfte zu fassen, und uns selbst zu ihr in ein praktisches, auf unserer Freiheit ruhendes, in der Moralität gipfelndes Verhältniß zu setzen. Ueber alle Wissenschaft aber, alle theoretische und praktische Ueberzeugung, soll die idealische, oder der Glaube, hinausgehen, welcher das Unendliche, die Einheit des Ideal- und Realprincips, die geistig-absolute Realität oder die Gottheit, und weiterhin auch den Glauben an die ewige Bestimmung des Menschen und an die beste Welt zum Inhalt hat. In der Folge trat der Glaube bei Bouterwek immer mehr in den Vordergrund; er betrachtete mit Jacobi die Realität der Außenwelt wie das Dasein Gottes und die Vernunftideen überhaupt als Sache des Glaubens, und gründete alle Theile seines Systems, die Metaphysik, die Religionsphilosophie und die praktische Philosophie, auf das unmittelbare Bewußtsein. Auf dasselbe geht er auch in der Aesthetik zurück, durch deren Bearbeitung er sich vorzugsweise bekannt gemacht hat.

Eine ähnliche Verbindung des Kriticismus mit der Glaubensphilosophie finden wir bei Johann Reeb in Bonn (1767—1843), wenn er einerseits mit Reinhold auf den „Satz des Bewußtseins", d. h. auf die Thatsache des Bewußtseins, ein „System der kritischen Philosophie" gründen will, für das er neben Reinhold auch die von ihm sehr hoch gestellten Untersuchungen von Tetens benützt hat; andererseits mit Jacobi behauptet, das objektive Dasein könne nicht erwiesen, sondern nur unmittelbar gewußt werden. Den gleichen Charakter trägt aber auch das

System eines Mannes, welcher alle bisher besprochenen Philosophen aus Kant's und Jacobi's Schule an wissenschaftlicher Bedeutung und geschichtlichem Einfluß übertrifft: Jakob Friedrich Fries. Als Mitglied der Brüdergemeinde geboren (23. Aug. 1773) hatte Fries seine Bildung in ihren Anstalten zu Barby und Niesky erhalten; er war aber schon damals neben der Mathematik auch mit der Philosophie, mit den Schriften und Ansichten Kant's, Reinhold's, Jacobi's, und mit Fichte's ersten Werken bekannt geworden; und unter dem Einfluß dieser Studien, welcher durch den der gleichzeitigen schönen Literatur verstärkt wurde, hatte er sich nicht allein der herrnhutischen Glaubensweise, sondern der positiven Dogmatik überhaupt, innerlich so entfremdet, und war zu einem so entschiedenen Rationalismus gekommen, daß sein Verhältniß zur Brüdergemeinde sich naturgemäß löste. Nach zweijährigem Studium in Leipzig und Jena brachte er erst drei Jahre als Hauslehrer in Zofingen in der Schweiz zu, habilitirte sich dann (1801) in Jena, und nahm 1805 eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, zu der später noch die der Physik hinzukam. 1816 kehrte er als Lehrer der Philosophie nach Jena zurück; aber schon 1819 gab seine, immerhin unvorsichtige, aber schließlich doch sehr harmlose Theilnahme am Wartburgfest Anlaß, daß er auf das Andringen der österreichischen und preußischen Regierung einige Jahre suspendirt, und auch nachher mit seiner öffentlichen Lehrthätigkeit auf Mathematik und Physik beschränkt wurde. Er starb den 10. August 1843; seine schriftstellerischen Arbeiten, deren Zahl sehr groß ist, hatte er unermüdlich bis in seine letzte Zeit fortgesetzt [1]).

In seiner Philosophie schließt sich Fries zunächst an Kant an. Er ist mit Kant überzeugt, daß alle wahre Philosophie Kriticismus, daß die Untersuchung des Erkenntnißvermögens die einzige lösbare Aufgabe der menschlichen Spekulation sei; er rühmt es an ihm, daß er den empirischen wie den rationalistischen Dogmatismus durch die Kritik der Vernunft widerlegt habe; er erkennt die Ergebnisse der letztern fast durchaus an. Aber er vermißt an ihr zweierlei. Für's erste nämlich hat Kant, wie er glaubt, sein wissenschaftliches Verfahren nicht folgerichtig genug durchgeführt. Er verwirft die Metaphysik als ein aprioriſches Erkennen der Dinge, um sich statt dessen auf die Untersuchung

1) Vgl. Ernst Henke, J. Fr. Fries. 1867.

der aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung zu beſchränken; aber er behandelt die letztere wieder als eine Erkenntniß a priori, er verkennt, daß ſie in Wahrheit nur ein empiriſches Erkennen iſt und ſein kann, nur das thatſächliche Vorhandenſein gewiſſer Ueberzeugungen und Erkenntnißgeſetze in unſerem Geiſte feſtzuſtellen hat, daß die philoſophiſchen Grundſätze ſich weder beweiſen, d. h. aus höherem ableiten, noch wie mathematiſche Wahrheiten demonſtriren, d. h. auf Anſchauungen zurückführen, ſondern nur deduciren, d. h. als gegeben in unſerer Vernunft nachweiſen laſſen. Um ſeinerſeits dieſen Fehler zu vermeiden, will Fries die Kritik des Erkenntnißvermögens ganz auf die pſychiſche Anthropologie, auf die Selbſtbeobachtung, gründen und ſtreng auf ſie beſchränken; und er ſieht eben hierin, in dieſer rein pſychologiſchen Faſſung ſeiner Aufgabe, die wichtigſte und nothwendigſte Verbeſſerung des kantiſchen Kriticiſmus. Auf dieſem Wege kommt uns aber, wie er bemerkt, nur ſolches zum Bewußtſein, was vorher ſchon in unſerer Vernunft liegt, ſei es als Anſchauungs- und Denkform, ſei es als Idee. Wiewohl daher die Selbſtbeobachtung, oder die Reflexion, die einzige Form des philoſophiſchen Erkennens iſt, ſetzt doch ſie ſelbſt ein unmittelbares Vorhandenſein der Erkenntniſſe in unſerem Geiſte voraus, und daß ſich Kant dieſes nicht klar genug gemacht hat, iſt ſein zweiter Grundfehler. Hier ſchließt ſich mithin Fries ganz an Jacobi an; nur daß er eine methodiſchere Unterſuchung dieſer Gegenſtände und eine ſchärfere Beſtimmung der Begriffe verlangt, als ſie bei jenem zu finden iſt. Sein Syſtem iſt ſeinen Grundzügen nach eine Verbindung der kantiſchen Beſtimmungen über die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens und der Lehre Jacobi's vom unmittelbaren Wiſſen; das eigenthümlichſte in demſelben ſind die pſychologiſchen Unterſuchungen, durch welche Fries die Annahmen ſeiner Vorgänger genauer zu begründen und ihr Verhältniß näher zu beſtimmen verſucht hat [1]). Hatte aber ſchon bei Kant der praktiſche Vernunftglaube mit der Beſchränkung unſeres Erkennens auf die Erfahrung, und bei Jacobi das unmittelbare Wiſſen mit dem vermittelten ſich nicht recht vertragen wollen, ſo wird hierin dadurch, daß beide Syſteme verknüpft werden, natürlich nichts geändert. Der Gegenſatz des Verſtandes

1) Ich halte mich im folgenden vorzugsweiſe an Fries' Hauptwerk, die Neue Kritik der Vernunft (3 Bde. 1. Aufl. 1807; 2. 1828—31). Nähere Nachweiſungen, auch aus ſeinen übrigen Schriften, giebt Erdmann Geſch. d. n. Phil. III, a, 382 ff

und der Vernunft, des Wissens und des Glaubens, der empirischen und der idealen Ansicht der Dinge zieht sich unversöhnt von Anfang bis zu Ende durch Fries' Philosophie; auf der einen Seite steht die Erscheinungswelt, in der wir alles mechanisch aus seinen Bedingungen erklären sollen, die aber als bloße Erscheinung das Wesen der Dinge nicht darstellt, auf der andern die ideale Welt, an die wir glauben, von der wir aber schlechterdings nichts wissen können, und von der einen zur andern führt keine Brücke, als schwankende Ahnungen und Gefühle, die sich jeder schärferen Bestimmung entziehen.

Was nun zunächst die Erscheinungswelt und ihre Erkenntniß betrifft, so hält sich Fries hier in der Hauptsache ganz an Kant. Er will zwar mit Reinhold und anderen seine „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß" auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen: die Vernunft besteht ihm zufolge in der Selbstthätigkeit, der Sinn in der Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens. Er glaubt ferner, wir kommen zur Wahrnehmung des Objekts nicht erst durch einen Schluß von unserer Empfindung auf ihre Ursache, sondern es sei uns bald als etwas außer uns, bald als eine Thätigkeit in uns in der Empfindung unmittelbar gegeben. Sonst hat er aber alle wesentlichen Bestimmungen der kantischen Theorie beibehalten. Wir fassen das Mannigfaltige, was uns in den Empfindungen des äußeren und des inneren Sinnes gegeben wird, durch unsere produktive Einbildungskraft unter den aprioriischen Formen des Raumes und der Zeit in vereinigender Anschauung zusammen. Wir verknüpfen nach dem Schema der kantischen Kategorieen die Anschauungen unter der Bestimmung der Einheit und Nothwendigkeit, welche als Grundvorstellung unmittelbar in unserer Vernunft liegt, deren wir uns aber nur in den Formen des Verstandes, des logischen, discursiven, reflektirenden Denkens bewußt werden. Wir erkennen daher zwar jeden einzelnen Gegenstand nur durch die sinnlich veranlaßte Anschauung aus der Empfindung, aber die allgemeine Form unseres Erkennens, auf der alle Nothwendigkeit desselben beruht, muß a priori in unserem Geist liegen, mag sie uns auch immerhin nur an den einzelnen Erkenntnissen zum Bewußtsein kommen und von ihnen abstrahirt werden. Hieraus folgt nun, daß unsere sinnliche Erkenntniß und die mit ihr gegebene Weltansicht uns nur eine menschliche Ansicht von den Dingen gewährt; sie ist eine subjektiv bedingte Erkenntnißweise, sie zeigt die uns Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern nur in ihrer Er-

scheinung. Aber sie zeigt uns doch eine Erscheinung der Dinge, nicht einen leeren Schein; denn wo Erscheinung ist, muß auch etwas sein, das erscheint, und wenn wir auch nicht erkennen, was es ist, erkennen wir doch, daß es ist; wollten wir dagegen unserer sinnlichen Erkenntniß alle Wahrheit absprechen, so hätten wir überhaupt keine Wahrheit und Gewißheit in uns, da wir keine andere Erkenntniß haben, als die Erfahrung, und über sie hinaus nichts besitzen, als die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne den erfahrungsmäßigen Inhalt leer und bedeutungslos wäre. Fries hat diese Sätze in eigenthümlicher Weise ausgeführt und begründet; und so weitschweifig und undurchsichtig seine Darstellung oft ist, so fehlt es ihr doch nicht an treffenden psychologischen Beobachtungen und anregenden Gedanken. Aber in seinem Gesammtergebniß kommt er, so weit wir bis jetzt sind, nicht über Kant's Standpunkt hinaus. Weiter entfernt er sich von demselben in dem, was er über die ideale Ansicht der Dinge sagt; um so enger hält er sich dagegen hier an Jacobi, dessen Sätze er aber allerdings durch genauere Bestimmung und schärfere Unterscheidung der Begriffe in ihrer wissenschaftlichen Fassung erheblich verbessert hat.

Den Mittelpunkt aller seiner Ueberzeugungen bildet Jacobi's Unterscheidung zwischen dem Wissen und dem Glauben, dem mittelbaren und dem unmittelbaren Erkennen. Alles Wissen ist ein vermitteltes Erkennen; jedes vermittelte Erkennen setzt aber ein unmittelbares voraus, und das Unmittelbare, auf welches das Wissen sich bezieht, ist die sinnliche Anschauung; diese ist aber ihrer Natur nach immer unvollendet, die einzelnen Anschauungen treffen zufällig zusammen, ihre Verknüpfung ist nur die mathematische in Raum und Zeit; und daß auf diesem Wege sich keine vollendete Reihe herstellen läßt, beweisen schon Kant's Antinomieen (s. o. S. 359 ff.). Und auch abgesehen davon zeigt uns ja die Sinnlichkeit, wie wir so eben gehört haben, die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns Menschen erscheinen. Mit dem Unvollendeten unseres Wissens ist uns aber unmittelbar die Idee des Vollendeten, mit der Zufälligkeit desselben die eines unbedingt Nothwendigen gegeben: unser vermitteltes Erkennen weist uns durch seine eigene Unvollkommenheit auf das unmittelbare, unser Wissen auf den Glauben.

Den Inhalt dieses Glaubens bildet im allgemeinen das Ewige, Unbedingte, Vollendete, „die Realität schlechthin". Da wir uns aber

dieſes Inhalts nur durch die Reflexion bewußt werden können, ſo iſt er uns nicht unmittelbar, ſondern nur in den Begriffen gegeben, die wir erhalten, wenn wir die Schranken unſeres ſinnlich-verſtändigen Erkennens verneinen. Dieſe Begriffe ſind die Ideen; die Reihe derſelben entſpricht, ihrem Urſprung gemäß, den Verſtandeskategorieen (ſ. o. S. 348), durch deren Entſchränkung ſie uns entſtehen. Wenn wir die Kategorie der Qualität von jeder Beſchränkung befreien, bekommen wir die Idee des Unbeſchränkten oder Abſoluten; ebenſo aus den Kategorieen der Quantität die der Einfachheit, der Unermeßlichkeit, der Vollſtändigkeit oder Totalität; aus den Kategorieen der Relation die Ideen der Unabhängigkeit, der Freiheit, welche näher den Begriff der Seele als des unbedingten Subjekts, der Welt als des vollendeten Ganzen, der Gottheit als der einigen Welturſache enthalten; aus den Kategorieen der Modalität die Idee des ſchlechthin nothwendigen Weſens. Aus dieſen Ideen, zunächſt aus denen der dritten Klaſſe, ergeben ſich die drei Glaubensſätze: der Grundſatz des ewigen Lebens, oder der Unvergänglichkeit der Seele; der Grundſatz der Unabhängigkeit des Geiſtes, oder der Freiheit des menſchlichen Willens, der Grundſatz des Glaubens an einen lebendigen Gott. Es ſind alſo im weſentlichen die drei kantiſchen Glaubensartikel, auf die ſich auch bei Fries der Vernunftglaube bezieht; nur in Betreff des erſteren weicht er ſowohl von Kant als von Jacobi ab, indem er die Beharrlichkeit unſeres Geiſtes in der Zeit, oder die Unſterblichkeit, aufgiebt, und ſtatt derſelben nur die an keine zeitliche Erſcheinungsform gebundene Ewigkeit unſeres Weſens feſthalten will (N. Krit. § 136 f.). Dagegen knüpft er an eine Andeutung Kant's (ſ. o. S. 353) an, wenn er das Verhältniß der Seele und des Leibes, unter ausdrücklicher Verwerfung des phyſiſchen Einfluſſes wie der präſtabilirten Harmonie, dahin beſtimmt, daß beide Eins und dasſelbe, Eine und dieſelbe Perſon ſeien, welche bald innerlich als Geiſt, bald äußerlich als Körper erſcheine (ebd. § 137 f.); und ähnlich beantwortet er (§ 144) die Frage über die Willensfreiheit mit dem kantiſchen Satze (oben S. 369 f.): unſer empiriſcher Charakter ſei nur die Erſcheinung des intelligibeln, alle unſere einzelnen Handlungen ſeien durch das Grundgeſetz unſeres Willens beſtimmt, aber dieſes ſelbſt ſei das frei angenommene Princip unſeres Charakters und ebendamit der ganze Zuſammenhang unſerer Handlungen ein Werk der Freiheit.

Dieſe ſpekulativen Ideen ſind indeſſen für ſich genommen, wie Fries

ſagt, nur Verneinungen der in den Naturbegriffen enthaltenen Beſchränkungen, und nur durch dieſe Verneinung weiſen ſie auf die ewige Wahrheit hin; einen poſitiven Inhalt erhalten ſie erſt dadurch, daß wir ſie auf das empiriſch gegebene anwenden, das Endliche al des Ewigen anſchauen. Dieſe Subſumtion des Gegebe Idee ſoll uns nun nicht in Begriffen und in logiſch en theilen möglich ſein, ſondern nur in der äſthetiſchen Be Dinge, dem unmittelbaren Urtheil des Gefühls; das Gefü nach Fries nichts anderes, als die unmittelbar wirkende „die willkührliche Reflexion in ihrer dem vermittelten Schli geſetzten unmittelbaren Thätigkeit.“ Dieſe Art des Erken Ahnung, und er ſagt deßhalb: von den Erſcheinunge an das wahre Weſen der Dinge glauben wir, die Ahn dieſes in jenen erkennen.

Näher iſt es unſere ſittliche Natur, welche uns dieſ des Vernunftglaubens auf die Erſcheinung möglich macht. die ſpekulativen Ideen lebendige Bedeutung gewinnen, ſagt phyſik § 96), ſo muß uns zu ihnen hinzu ein nothwendig ewiger Wahrheit gegeben ſein, nach dem wir die Erſcheinu ſelbſt zu beurtheilen vermögen. Dieß erhalten wir nach Schematiſmus oder der praktiſchen Beſtimmung dieſer Ideen. Welt iſt die Welt der Wechſelwirkung der Perſonen durch Die Geſetze dieſer Welt ſind alſo die der willkührlichen T welche den Werth und Zweck der Dinge beſtimmen. „Du wendige Werth- und Zweckgeſetz, d. h. durch das Pflichtgebo geſetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben.“ In an die perſönliche Würde, dieſem Grundgedanken unſerer ſi zeugung, wird die Idee eines nothwendigen Werthes auf Leben angewendet, und es entſteht uns zunächſt die E menſchlichen Geſellſchaft unter dem Geſichtspunkt von Re bindlichkeit, die Ethik als Zwecklehre für die Menſchen. dieſelbe Betrachtungsweiſe weiter aus, faſſen wir alles B praktiſchen Ideen zuſammen, ſo erhalten wir eine Weltzw objektive Teleologie, die religiös-äſthetiſche Anſicht der Dinge. züge aller Religion ſind in den Lehren von der ewigen Be Menſchen, vom Guten und Böſen, und von der göttlichen enthalten; ihnen entſprechen die drei religiöſen Grundgef

fühle der Begeisterung, der Demuth und Resignation, und der Andacht. Die gleichen Stimmungen sind es aber nach Fries auch, von denen das Schönheitsgefühl beherrscht wird. Die im engeren Sinn so zu nennende ästhetische Betrachtung der Dinge ist ihm zufolge nichts anderes, als die Ahnung von der ewigen Bedeutung der Erscheinungen, welche uns entsteht, wenn wir sie vom religiösen Standpunkt aus beurtheilen, „die Unterordnung der Natur unter die religiösen Ideen"; und es theilen sich deßhalb alle ästhetischen Ideen, wie er sagt, in die epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und die lyrischen der Andacht. Seine ästhetischen Ausführungen sind aber mager und zeigen kein tiefes und lebendiges Kunstverständniß.

Die gesammte Philosophie zerfällt so für Fries in zwei Theile: die Betrachtung der Erscheinungswelt und die Betrachtung der idealen Welt. Beide unterscheiden sich theils durch ihren Gegenstand, theils durch unser Verhalten zu demselben. Den Gegenstand der ersten bildet die Natur, sowohl die äußere als die innere, den der zweiten das Gebiet der Freiheit: jene ist Naturphilosophie und psychische Anthropologie, also überhaupt theoretische Philosophie, diese ist Ethik, Religionsphilosophie, und Aesthetik, also praktische Philosophie. Jene gewährt uns ein Wissen, diese ist Sache des Glaubens und der Ahnung; was der Glaube und die Ahnung uns verkünden, kann die Wissenschaft wohl als Aussage unserer Vernunft nachweisen, aber sie kann keine Erkenntniß des Gegenstandes darauf gründen, sie kann es zwar deduciren, aber nicht beweisen und nicht demonstriren. Es sind daher zwei durchaus entgegengesetzte Betrachtungsweisen, zwischen denen unser Denken sich bewegen soll. In der Naturphilosophie verlangt Fries ein streng mathematisches Verfahren (auf das er aber freilich in ihrem psychologischen Theil selbst verzichten muß), er will die Erscheinungen rein mechanisch erklären; und er wendet diese Erklärung auch auf die organische Natur an, indem er der Teleologie Kant's, an den er sich sonst auch in der Naturphilosophie meistens anschließt, eine unbefugte Einmischung von Ideen in die Naturwissenschaft vorwirft. In der praktischen Philosophie dagegen wird, wie wir bereits wissen, alles auf unmittelbare, der Wissenschaft unauflösliche Gefühle und Glaubensüberzeugungen gegründet. Wie aber Fries beide Standpunkte im einzelnen durchgeführt hat, kann hier nicht auseinandergesetzt werden.

Da es in der Hauptsache doch nur die Lehre Jacobi's war, die

Fries genauer beſtimmte und ſyſtematiſcher ausführte, uni
in dem, was er zu ihr hinzufügte, ſich im weſentlichen
ſchloß, konnte ſeine Philoſophie zwar nicht die Anziehungsk
welche eingreifende neue Entdeckungen und Ausſichten ve
dafür fand ſie bei vielen unter den Zeitgenoſſen einen wol
Boden, und ihre Mittelſtellung zwiſchen Kant und Jaco
allen denen empfehlen, bei welchen das Glaubensbedürfni
als bei dem erſten, und der Sinn für methodiſche Unte
wiſſenſchaftliche Genauigkeit ausgebildeter, als bei dem
dieſen Philoſophen. Einer der erſten und bedeutendſten von
die ſich an Fries anſchloſſen, war de Wette (1780—
milde und freiſinnige Theolog, deſſen bleibendſtes Verdien
Zweifel auf dem Gebiet der bibliſchen Exegeſe und Geſchic
der aber auch als Dogmatiker in Anſehen ſtand. Dur
Fries' Religionsphiloſophie in die poſitive Theologie einge
Grundlage einer Dogmatik gemacht. Mit ihm iſt Ka
Jena (geb. 1800), der gelehrte und geiſtreiche Bearbeiter b
und dogmatiſchen Theologie, ſeinem ganzen Standpunkt n
Zu Fries' Schule gehört ferner der vieljährige Lehrer de
in Bonn, Friedr. van Calker (1790—1870) und un
geren Apelt (1812—1859), Mirbt, der ausgezeichn
Schleiden (geb. 1804) und andere. Auch Chriſtian
Fries nahe: mit dem Glauben Jacobi's verknüpft er g
kantiſchen Kriticiſmus, und er will dieſen, wie Fries, auf
zurückführen. In der Pſychologie liegt auch ſeine philoſo
leiſtung [1]). Wie Kant uud Schelling die Materie aus be
und Ausdehnungskraft conſtruirt hatten, ſo betrachtet A
Grundkräfte der Seele den Sinn und den Trieb; aus den
möglichen Verbindungen dieſer zwei Elemente leitet er die
vermögen ab; und indem er damit den Unterſchied der
lungsſtufen: Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft, verbin
das Schema, in das ſich ihm alle Geiſtesthätigkeiten einor
dieſen Männern mag hier noch der bekannte katholiſche Th
Hermes (1775—1831) in Bonn genannt werden. Auch

1) Seine „Unterſuchungen über das Weſen und Wirken der men
denen verſchiedene andere Schriften vorangiengen und nachfolgten, erſ

dem Verstand gegenüber auf einen theoretischen und praktischen Vernunftglauben stützen und dadurch die von Kant verworfene Metaphysik auf neuer Grundlage wiederherstellen. Aber in der näheren Fassung dieses Vernunftglaubens mischt sich ihm die wolffische Metaphysik mit Kant's praktischen Postulaten, und für die Theologie wurde er zur Begründung eines rationalen Supranaturalismus verwendet, welcher die katholische Dogmatik zwar mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringen wollte, aber keinen ihrer Sätze direkt angriff. Der ultramontanen Parthei gieng freilich schon dieser bescheidene Vernunftgebrauch viel zu weit, und auf ihren Betrieb wurde die hermesianische Lehre bald nach dem Tod ihres Stifters von Rom aus verdammt und die Anhänger derselben aus den theologischen Lehrämtern verdrängt.

III. Die Fortbildung der kantischen Philosophie zum subjektiven Idealismus. J. G. Fichte.

1. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck.

Wenn die bisher besprochenen Philosophen dem kantischen Kriticismus den Grundsatz des unmittelbaren Wissens theils entgegenstellten, theils ihn durch denselben ergänzen wollten, so unternahmen es andere, die Fortbildung der kantischen Lehre, die auch ihnen nothwendig zu sein schien, innerhalb ihres eigenen Standpunkts zu bewirken, sie in und durch sich selbst zu folgerichtigerer Entwicklung und höherer Vollendung zu bringen. Hiebei hatten es aber die einen nur auf eine Vervollständigung ihrer wissenschaftlichen Begründung abgesehen, während andere der Ansicht waren, daß auch ihre Ergebnisse einer mehr oder weniger durchgreifenden Verbesserung unterzogen werden müssen. Jenes gilt von Reinhold, dieses von Maimon, Beck, Fichte, und für gewisse Seiten des Systems auch von Schiller und Humboldt.

Karl Leonhard Reinhold aus Wien (geb. 1758) war in dem dortigen Barnabitencollegium zum katholischen Theologen ausgebildet worden, und war auch bereits an dieser Anstalt als Lehrer der Philosophie thätig gewesen, als er sein Vaterland verließ, in Leipzig bei Platner seine Studien fortsetzte, dann in Weimar mit Wieland in Verbindung trat und Mitarbeiter seines deutschen Merkur (später auch sein Schwiegersohn) wurde. Die Kritik der reinen Vernunft gewann ihn für

Kant's Lehre, als deren Apoſtel er ſofort auftrat (vgl. S
1787 lehrte er als Profeſſor der Philoſophie mit glänz
in Jena, gieng jedoch ſchon 1794 nach Kiel, wo er 182
Bei einem lebhaften philoſophiſchen Trieb und Bedürfniß
mit ſeltener Leichtigkeit in fremde Anſichten hineinzuden
richtig auszuführen und klar darzuſtellen; und er war dad
Grade geeignet, ſeinen Zeitgenoſſen das Verſtändniß eines
Syſtems, wie das kantiſche, zu vermitteln. Aber im ganze
ein überwiegend formales Talent; ſeine Empfänglichkeit w
ſeine ſchöpferiſche Kraft, der Beweglichkeit ſeines Denkens k
lichkeit desſelben nicht gleich; und wenn die Unpartheilic
iſt, mit der er abweichende Standpunkte beurtheilte un
Antheil an der Wahrheit zugeſtand, ſo war er dafür ſei
wenig ſicher, daß er in raſchem Wechſel eine ganze Reihe
Schulen durchlief, ohne bei einer derſelben auf die Daue
In die Geſchichte der Philoſophie hat er faſt ausſchließl
die Arbeiten ſeiner Jenenſer Zeit eingegriffen, mit denen
beſſerung und Vervollſtändigung des kantiſchen Kriticismu

Reinhold war Kant's entſchiedenſter Anhänger und
Er war zu ihm in erſter Linie durch ſein ſittliches und
dürfniß hingeführt worden; er fand dieſes Intereſſe am k
wenn der Glaube und die Moral von der Metaphyſik u
macht wurden. Aber er war zu ſehr Philoſoph, um ſich
gnügen. Er verlangte wiſſenſchaftliche Sicherheit der
und auch dieſe gewährte ihm Kant, wie kein anderer. In
ſah er die wahre Philoſophie, welche alle Zweifel gelöſt, an
Standpunkten, dem Empirismus, dem Materialismus, d
mus und Skepticismus, das berechtigte in ſich aufgenom
gleich auch ſie alle durch die Nachweiſung ihrer Irrth
gänzung ihrer Einſeitigkeit widerlegt habe. Er war überz
Ergebniſſe für immer feſtſtehen. Aber die Begründung d
hat, wie er glaubt, eine Lücke, deren Ausfüllung er ſelb
Kant hatte dieſelben durch eine vollſtändige Zergliederung k
vermögens, der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der
wonnen; er hatte die Möglichkeit der Erkenntniß, die S
Metaphyſik unterſucht, und die aprioriſchen Formen und
des Erkennens nachgewieſen. Aber er hatte es, wie R. k

lassen, die Formen des Vorstellens für sich und ohne Rücksicht auf die Erkenntniß der Objekte zu betrachten, den Charakter der Vorstellung als solcher festzustellen, und in ihm den letzten Grund für die Unerkennbarkeit des Dings-an-sich aufzuzeigen. Eben dieß ist nun ihm zufolge das nächste und dringendste Bedürfniß: die Wissenschaft des Erkenntnißvermögens muß auf eine Wissenschaft des Vorstellungsvermögens als solchen gestützt, es muß der kantischen Philosophie das Fundament, das ihr noch fehlt, unterbaut, sie muß durch eine „Elementarphilosophie" ergänzt werden. Der Lösung dieser Aufgabe unterzieht sich Reinhold in seiner „Neuen Theorie des Vorstellungsvermögens" v. J. 1789 und einigen weiteren Schriften.

Um ihr nun zu genügen, soll vor allem ein Grundsatz aufgesucht werden, der einerseits allgemein anerkannt ist, und aus dem sich andererseits alle Eigenschaften unseres Vorstellens ableiten lassen. Dieser Grundsatz wird aber kein anderer sein können, als der Satz, welcher die Thatsache unseres Vorstellens ausdrückt, der „Satz des Bewußtseins." Daß wir Vorstellungen haben, ist unbestreitbar und wird von jedem eingeräumt. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, daß in jeder Vorstellung dreierlei enthalten ist: das Vorstellende, das Vorgestellte und die Vorstellung, und eben dieses ist die Grundthatsache, von der wir ausgehen müssen: der Satz des Bewußtseins heißt: „die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen." Das Vorstellende ist das Subjekt, das Vorgestellte das Objekt der Vorstellung; dasjenige in der Vorstellung, was dem Objekt entspricht und wodurch sie sich auf das Objekt bezieht, ist ihr Stoff, dasjenige, wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, ihre Form. Die Form muß daher dem Vorstellenden angehören, wiefern es sich als vorstellend, als die Ursache der Vorstellung verhält, sie muß von ihm hervorgebracht sein; der Stoff dagegen kann dieß nicht sein, er muß ihm gegeben sein. Damit es den Stoff empfangen könne, muß dem Vorstellungsvermögen Receptivität, damit es die Form hervorbringe, muß ihm Spontaneität zukommen. Da ferner das Subjekt sich im Bewußtsein als das durch die Vorstellung unterscheidende verhält, das Objekt als das zu unterscheidende, so muß der Stoff etwas zu unterscheidendes, ein mannigfaltiges sein, die Form der Vorstellung dagegen Einheit des Mannigfaltigen. Die Form der Receptivität besteht daher in der durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmten Mannigfaltigkeit des

Stoffes, die der Spontaneität in der durch dieſelbe be
und Weiſe der Verbindung des Mannigfaltigen. Beide
jeder wirklichen Vorſtellung in dem vorſtellenden Subjekt vo
einerſeits in Raum und Zeit, als den Formen des äußeren
Sinnes, den aprioriſchen Anſchauungsformen, andererſeits
gorieen, den aprioriſchen Formen des Verſtandes. Aber
aprioriſchen Formen des Vorſtellens müſſen wir die Vorſ
Formen unterſcheiden. Jene gehen aller empiriſchen Vorſtel
dingung derſelben voran, dieſe ſind erſt aus den empiriſchen
abſtrahirt; eine Unterſcheidung, die zwar ganz in Kant's E
S. 344 f.), durch die aber doch ein Mißverſtändniß beſeitigt
nicht ohne Kant's Schuld der richtigen Auffaſſung ſeiner A
den heutigen Tag vielfach geſchadet hat. Daß jedoch der J
Vorſtellungen aus dieſen Vorſtellungsformen allein ſich
laſſe, daß vielmehr zur Wirklichkeit der Vorſtellung ein vo
ſchiedener, dem Subjekt nicht im Vorſtellungsvermögen,
außen her gegebener Stoff gehöre, nimmt auch Reinhold
ſchon ſeinen Beweis dieſes Satzes ſpäter wieder aufgeben
aber der Stoff als Vorſtellungsſtoff nur in den Vorſtellun
geben ſein kann, betrachtet auch er es als ſelbſtverſtändli
Gegenſtand als Ding an ſich vorſtellbar ſei.

In der weiteren Ausführung dieſer Gedanken hält
in allen weſentlichen Beziehungen an Kant. Er bemüht ſi
einen und den anderen Punkt ſchärfer zu beſtimmen und z
So verſucht er namentlich eine ſtrengere Ableitung der Kat
der ihnen zu Grunde liegenden Urtheilsformen. Er unter
das Ende ſeiner kantiſchen Periode zwiſchen dem Ding-an-ſich,
was der ſinnlichen Erſcheinung entſpricht, und dem Nou
von der Vernunft vorausgeſetzten, wenn auch nie wirklich zu
Unbedingten. Er faßt in der „Theorie des Begehrungs
deren Grundlinien er gleichfalls, aber nur ſehr flüchtig, e
den kantiſchen Gegenſatz von Vernunft und Sinnlichkeit
zweier Triebe, von denen der eine aus der Spontaneität
aus der Receptivität entſpringe, der eine ſich auf die Form
auf den Stoff richte, des rein-vernünftigen und des emp
uneigennützigen und des eigennützigen Triebs, und definirt
keit als die um ihrer ſelbſt willen beabſichtigte Realiſirun

lungsweise der reinen Vernunft. In der Sache stimmt er aber fast durchaus mit Kant überein, und auch die formalen Abweichungen von der Darstellung des letztern haben nicht sehr viel auf sich.

Reinhold kam später von dieser Theorie wieder ab, und warf sich zuerst Fichte in die Arme, in dessen Wissenschaftslehre er nicht ohne Grund die folgerichtige Vollendung des kantischen Idealismus erkannte. Nachdem er sich sodann erst Jacobi genähert hatte, schloß er sich für ein Jahrzehend an Bardili in Stuttgart (1761—1808) an, welcher seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts Kant und seinen Nachfolgern unter dem Namen des „rationalen Realismus" ein System entgegenstellte, das sich in seinem Ausgangspunkt mit der fichte'schen Wissenschaftslehre, in seinem weiteren Verlaufe mit der gleichzeitigen schellingischen Naturphilosophie berührt. Er will nämlich aus der logischen Analyse des Denkens eine Metaphysik ableiten, deren höchster Begriff die absolute Identität ist; sie ist das schlechthin Erste, das Wesen der Wesen; ihre immer deutlichere Manifestation am Stoffe bestimmt die Stufenreihe der Naturdinge. Bardili trug dieses System, zu dem ihm doch ohne Zweifel Schelling's erste Schriften den entscheidenden Anstoß gegeben hatten, in einer höchst abstrusen und ungenießbaren Darstellung vor, welche durch die mathematischen Formeln noch unverständlicher wurde, deren er sich, selbst Schelling noch überbietend, statt klarer philosophischer Begriffe bediente. Reinhold wußte seine Gedanken, so weit dieß die Dunkelheit und Verworrenheit derselben überhaupt zuließ, unter Benützung seiner früheren Theorie des Erkennens, mit dem ihm eigenthümlichen Geschick der Welt zu dollmetschen, und er war auch jetzt wieder, wie in den früheren Phasen seiner wissenschaftlichen Laufbahn, überzeugt, daß er nun endlich die wahre Philosophie, „die Philosophie ohne Beinamen" gefunden habe. Indessen blieb er mit dieser Ueberzeugung fast allein, und schließlich kam auch er selbst wieder von ihr ab und versuchte in seiner „Synonymik" durch Unterscheidung der Begriffe und Ausdrücke einen neuen festeren Grund für die Philosophie zu gewinnen. Auch mit diesem Versuch machte er aber kein Glück. Eine nennenswerthe Förderung hat die deutsche Philosophie durch ihn überhaupt nur damals erfahren, als er sich die Erläuterung und Vervollkommnung des kantischen Systems zur Aufgabe machte. Die erstere gelang ihm mit solchem Erfolge, daß das Verständniß Kant's der deutschen Wissenschaft einige Jahre lang durch ihn vorzugsweise vermittelt

worden ist, und sowohl die Anhänger als die Gegner d
denselben fast durchaus in der Gestalt auffaßten, die er d
erhalten hatte. Aber auch in der zweiten Beziehung dü
Verdienst nicht zu gering anschlagen. So epochemache
Elementarphilosophie allerdings nicht, wie der sonst so bes
auf dem Höhepunkt seines Ruhmes selbst wohl geglaubt h
erhebliche philosophische Leistung war es doch immer, das
Zeitpunkt, wo es noch den meisten selbst an dem einfache
des kantischen Systems fehlte, von den zwei hervortretend
desselben dem einen direkt abzuhelfen unternahm, die E
andern wenigstens mittelbar vorbereitete. Der erste ist de
Kant bei der Sinnlichkeit und dem Verstande, als den z
unserer Erkenntniß, stehen bleibt, ohne sie selbst auf ih
Wurzel zurückzuführen und ihre gemeinsamen Eigenthün
derselben zu erklären. Diesen Mangel will Reinhold dur
des Vorstellungsvermögens ergänzen, und der kantischen S
durch ihren systematischen Abschluß verschaffen (vgl. S. 4
läßt sich nicht verkennen, daß er damit eine auf dem E
Kriticismus nicht zu umgehende Untersuchung zuerst in Ang
hat. Indem sich nun aber bei dieser Untersuchung her
die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein Objekt schon
des Vorstellens als solcher begründet sei und sich aus ihr
die Frage nur um so dringender, in deren ungenügender
wir schon früher (S. 414) die schwächste Seite der kantisch
theorie finden mußten: die Frage, ob nach den Ergebnisse
mus überhaupt eine gegenständliche Welt außer unserer V
genommen werden könne, ob das Ding-an-sich etwas ande
als die von uns selbst gesetzte Schranke unserer Vorstell
In der Beantwortung dieser Frage war Reinhold von
gewichen; er selbst hat jedoch späterhin anerkannt, daß
Recht gehabt habe, daß Fichte gerade aus seiner Fass
bildung der kantischen Philosophie die richtige Consequenz
Zur deutlicheren und allgemeineren Erkenntniß dieses Sach
aber namentlich zwei Männer beigetragen, welche kritisch
gegen Kant und Reinhold auftraten: Schulze und Maim

Der erste derselben, Gottlob Ernst Schulze (
war Professor in Helmstädt, später in Göttingen. In die

deutschen Philosophie griff er hauptsächlich durch ein Werk ein, den im Jahr 1792 anonym erschienenen „Aenesidemus." Der Zweck dieser Schrift ist die Prüfung, oder genauer: die Bestreitung von Reinholds Elementarphilosophie. Der Standpunkt aber, von dem Schulze hiebei ausgeht, ist der des Skepticismus. Er will den Beweis führen, daß es dem kantischen Kriticismus in der ihm von Reinhold gegebenen so wenig, als in seiner ursprünglichen Fassung, gelungen sei, Hume's Zweifel zu widerlegen, „daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei." Diese seine nächste Absicht ist ihm nun auch wirklich in der Hauptsache gelungen. Er weist Reinhold nicht blos in untergeordneteren Punkten manche Ungenauigkeit in seinen Bestimmungen und manche Lücke in seiner Beweisführung nach, sondern er zeigt auch bei der entscheidenden Frage nach der Realität des Dings-an-sich nicht ohne Schärfe, daß sich Kant und Reinhold durch seine Annahme in Widersprüche verwickeln. Das Ding-an-sich, sagt er, soll eine unerläßliche Bedingung der Erfahrung, aber es soll uns zugleich völlig unbekannt sein. Allein wenn es dieß ist, so können wir auch nicht wissen, ob Dinge-an-sich wirklich existiren und Ursachen von etwas sein können, wir haben mithin kein Recht, sie für Bedingungen der Erfahrung zu halten. Wenn man ferner mit Kant annimmt, daß die Kategorieen der Ursache und Wirkung nur auf Erfahrungsgegenstände angewandt werden dürfen, so kann man nicht behaupten, daß die Wirkung von Dingen, die außer unserer Vorstellung existiren, den Inhalt der Vorstellungen hervorbringe. Wollen wir endlich auch zugeben, daß wir uns einen bestimmten Grund unserer Erfahrungskenntnisse denken müssen, so wäre doch immer erst zu erweisen, daß dieser Grund außer uns selbst liege, daß unser Gemüth nicht die alleinige Ursache unserer Vorstellungen sein könne; ein Beweis, den weder Kant noch Reinhold in irgend genügender Weise geliefert hat. Nicht besser steht es aber auch mit dem Vernunftglauben, den Kant aus den Anforderungen unseres sittlichen Bewußtseins ableitet. Er beweist die Unsterblichkeit daraus, daß das Sittengesetz eine moralische Vollkommenheit von uns fordere, die wir in keinem Zeitpunkt unseres Lebens wirklich erreichen, der wir uns mithin nur in unendlichem Fortgang annähern können; das Dasein Gottes daraus, daß es eine Uebereim-

ſtimmung der Würdigkeit und Glückſeligkeit fordere, die nur unter der Bedingung, daß es einen Gott gebe, möglich ſei. Allein ob das Sittengeſetz dieß wirklich fordert, bemerkt Schulze, das können wir nicht wiſſen ſo lange wir nicht wiſſen, ob uns die Bedingungen zur E angeblichen Forderungen gegeben ſind. Nur wenn mir et möglich iſt, kann ich annehmen, daß es die Vernunft m unmöglichem iſt niemand verpflichtet. Das Daſein Gotte ſterblichkeit laſſen ſich ſomit aus dem Sittengeſetz nicht a ſie vielmehr wirklich Bedingungen ſind, ohne die dem S entſprochen werden kann, ſo müßte dieſes aus ihnen mit ab Ob er ſelbſt ſie für ſolche Bedingungen hält, ſagt der E nach der Conſequenz der kantiſchen Ethik ſind ſie dieß nic denn Fichte zugleich mit dem Ding-an-ſich auch dieſe z artikel beſeitigt.

So treffend aber dieſe Einwürfe gegen Kant und ſo viel läßt bei Schulze die allgemeine Begründung und Skepticiſmus zu wünſchen übrig. Es fehlt dieſer Denkwe jeder feſten Haltung. Er will nicht behaupten, daß Wiſſen möglich ſei, ſondern nur, daß der Zuſammenhan ſtellungen mit Dingen außer uns bis jetzt nicht erwi gegen ſollen nicht allein die Thatſachen unſeres Bewußtſ ſo wenig, wie die Geſetze der Logik, beſtritten werden, ſo ſittlichen Verpflichtungen werden für etwas erklärt, deſſ dem Skeptiker nicht in den Sinn komme, weil die Geſetze Vernunft, auf denen ſie beruhen, ſo feſt ſtehen, als irge Thatſache in unſerem Gemüth. Es iſt alſo kein ſehr Zweifel, um den es ſich hier handelt. Und mit der Beg Zweifels hat es ſich Schulze gar zu leicht gemacht. Sei iſt die immer wiederkehrende, bis zum Ueberdruß wiederholt daß man von unſeren Begriffen nicht auf die Dinge daß man nicht ſagen könne, weil etwas ſo oder ſo gedacht ſo müſſe es auch ſo oder ſo ſein. Schulze will uns deßh bieten, aus dem Daſein der Vorſtellungen die Exiſtenz eine vermögens und eines vorſtellenden Weſens zu folgern. weisführung für den Zweifel iſt nicht blos ſehr ungrün ſie iſt auch der unmittelbare Widerſpruch: wenn man etwas ſo ſei, wie wir es uns, nicht etwa blos ſinnlich vorzu

zu denken genöthigt sind, so heißt dieß mit andern Worten: man zweifelt, ob wir es uns so denken müssen, wie wir es uns denken müssen. Es giebt ja kein anderes Merkmal der Wirklichkeit, als die Nothwendigkeit, uns die Sache als wirklich zu denken. Einer Theorie, welche dieses Merkmal nicht anerkennt, ließ sich kein großer Erfolg versprechen, und ihr Urheber selbst vermochte sie auf die Dauer nicht festzuhalten. Er trug sie zwar in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" (1801) noch einmal in aller Ausführlichkeit vor; in der Folge kam er aber mehr und mehr von ihr ab und neigte sich zu Jacobi und Bouterwek hin. Indessen hat von seinen späteren Schriften keine mehr eine Wirkung gehabt, welche der des Aenesidemus zu vergleichen wäre. Schulze's Bedeutung besteht darin, daß er den reinen Idealismus als die Consequenz des kantischen Kriticismus nachwies; und er hat dadurch namentlich auf Fichte, wie uns dieser selbst sagt [1]), sehr bedeutend eingewirkt. Nachdem Fichte diese Consequenz gezogen, und der Wissenschaft ebendamit eine neue Aufgabe gestellt hatte, war die Rolle einer Skepsis, die nur in der Bestreitung des inconsequenten kantisch-reinholdischen Idealismus ihre Stärke gehabt hatte, zu Ende.

Gleichzeitig mit Schulze führte Salomo Maimon (1754–1800) die Sache der Skepsis gegen Kant's Kriticismus; ein Jude aus Litthauen, der sich durch eine seltene Begabung und eine eiserne Willenskraft unter den ungünstigsten Verhältnissen vom polnischen Talmudisten zum deutschen Philosophen emporgearbeitet hatte; der sich Jahre lang als Vagabund in Norddeutschland herumtrieb und namentlich in Berlin lebte, bis ihm endlich Graf Kalkreuth auf seinen Gütern eine Zuflucht gewährte; der aber trotz der Zerfahrenheit und zeitweisen Verkommenheit seines Lebens durch eine Reihe geistvoller und scharfsinniger Schriften in die philosophische Bewegung eingriff und von Kant selbst als der bedeutendste und verständnißvollste unter allen seinen Gegnern anerkannt wurde. Was ihn dazu machte, das war einerseits allerdings ein ungewöhnliches philosophisches Talent, dem es nur an der ruhigen Sammlung und methodischen Ausbildung fehlte; andererseits aber wesentlich der Umstand, daß er eben nicht blos der Gegner, sondern weit mehr noch der Schüler des großen Königsberger Philosophen war. Während Schulze den Kriticismus von außenher angegriffen und ihm nur zum

1) In dem Brief an Stephani, J. G. Fichte's Leben v. J. H. Fichte II, 393 (511).

Zwecke der Widerlegung seine eigenen Folgesätze vorgehal
wir diese Sätze bei Maimon sich von innen, aus den
getheilten Voraussetzungen des kantischen Standpunkts,
wenn er auch eine zu skeptische Natur war, um positive
Umbildung desselben zu machen, wenn er mit seiner
standesschärfe zwar einen ausgezeichneten Kritiker, aber k
ker; mit seiner ungelenken und schwerverständlichen D
einen durch Reichthum und Selbständigkeit der Gedanke
den Schriftsteller, aber nicht den Begründer einer philoso
abgab, so hat er doch der weiteren Entwicklung des
Idealismus viel unmittelbarer vorgearbeitet, als dieß du
schehen konnte, welche diesem System als Ganzem jei
sprachen, während sie selbst doch nichts haltbares dafür

Was nun Maimon an Kant tadelt, ist zunächst sch
Mangel, auf dessen Verbesserung es bereits Reinhold bei se
philosophie abgesehen hatte: daß Kant von zwei Stämm
lichen Erkenntniß ausgeht, statt diese selbst aus ihrer g
Wurzel herzuleiten. Er seinerseits erkennt diese mit R
Bewußtsein als solchem; aber wenn der letztere das Be
als vorstellendes Bewußtsein gefaßt, und den Akt des
seine Grundthatsache gehalten hatte, so ist dieß, wie M
verfehlt. Die Vorstellung ist nur eine bestimmte Art de
das gemeinsame, unter das alle Arten desselben fallen,
Bewußtsein überhaupt, oder das Denken in der weitesten
Wortes sein, und dieses besteht in der Verbindung eines
zur objektiven Einheit. Das Bewußtsein des Mannigfal
Verbindung durch's Denken ist Anschauung; das Bewuß
zelnen Bestandtheile als der Bestandtheile dieses zu verbin
faltigen ist Vorstellung des letztern; das Bewußtsein
standtheils nicht nur dieses, sondern mehrerer zu verbin
faltigen, ist Begriff dieses Mannigfaltigen [1]); so daß d
Bewußtsein als solchem alle die verschiedenen Arten des
Elemente enthalten sind.

---

1) Neue Logik 2. Abschn. II. III. Die weiteren Nachweise aus M
findet man bei Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, a, 515 ff. K.
u. Ph. V, 135 ff.

Es ist aber nicht blos die Form unserer Vorstellungen, die wir aus dem Bewußtsein herzuleiten haben, sondern auch für den Stoff derselben sind wir, wie Maimon glaubt, nicht berechtigt eine andere Quelle vorauszusetzen. Wenn Kant und Reinhold Dinge außer uns annahmen, auf welche die Empfindungen sich beziehen sollten, so findet Maimon mit Schulze, solche Dinge lassen sich nicht blos nicht beweisen, sondern man könne sich auch von ihnen keinen Begriff machen. Das Ding außer unserem Bewußtsein, das Ding an sich, wäre etwas schlechthin unerkennbares, ein Gegenstand, der durch gar kein Merkmal gedacht werden müßte; eine imaginäre Größe, ein Unding. Eines Stoffes bedürfen wir freilich für unser Denken, denn das Denken ist Beziehung einer Form auf eine Materie; und dieser Stoff muß uns, als das allem bewußten Denken vorangehende, gegeben sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß er von Dingen außer uns herrühren müsse; dieß ist vielmehr eine widersinnige Annahme, denn wie kann das, was außer uns ist, als Stoff unserer Vorstellungen in uns sein? Sondern ein gegebenes ist das, dessen Ursprung uns unbekannt ist, das, was wir nicht in Gedanken auflösen können, das Irrationale: das Noumenon bezeichnet nur die Grenze unseres Erkennens.

Das Gegebene in diesem Sinn ist nun ein doppeltes. A posteriori sind uns die Empfindungen, als ein Mannigfaltiges ohne verknüpfende Einheit, gegeben; a priori die Bedingungen, unter denen uns jenes Mannigfaltige allein gegeben werden kann, Raum und Zeit, als die bestimmten Arten, das Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseins zusammenzufassen. Das Vermögen, diese gegebenen Erkenntnisse zu haben, ist die Sinnlichkeit. Sie liefert uns die Objekte als solche, deren Entstehungsart uns unbekannt ist, als Produkte unseres Denkens; werden wir uns der Regeln bewußt, nach denen wir dieselben hervorbringen, so wird die Anschauung zum Begriff, die Sinnlichkeit zum Verstand. Verstand und Sinnlichkeit verhalten sich daher zu einander nicht wie zwei ganz verschiedene Kräfte, sondern nur wie zwei verschiedene Entwicklungsstufen einer und derselben Kraft: die Sinnlichkeit ist nichts anderes, als unvollständiger Verstand.

Das Grundgesetz alles realen Denkens ist nach Maimon der „Satz der Bestimmbarkeit“ oder der Satz: daß zwei Glieder des Mannigfaltigen durch's Denken verbunden werden können, wenn das eine derselben ein bestimmtes, das andere ein von diesem bestimmbares, und daher als

Denkobjekt von ihm abhängig ist; (der Sache nach n
Ausdruck und eine bestimmte Anwendung des Gesetzes,
Logik als „Satz des Grundes" aufgeführt zu werden pfle
besagt, daß jeder Fortgang und jede Verknüpfung un
durch den Zusammenhang von Grund und Folge bestim
Verbindung eines Mannigfaltigen nach dem Grundsatz d
keit ist ein Urtheil; das Bestimmte, von welchem ein B
stimmt wird, ist das Subjekt, das Bestimmbare, welches
stimmt wird, das Prädikat des Urtheils. Ist hiebei
gegeben und das Bestimmbare wird gesucht und aus ihm
so ist das Urtheil ein analytisches, ist das Bestimmbar
seine Bestimmung wird gesucht, so ist es ein syntheti
Urtheile führt Maimon, nach Kant's Vorgang (vgl. S.
Denkoperationen zurück; die verschiedenen Arten der Ur
unter einer weitgehenden Vereinfachung der gewöhnlich
seinen ebenbesprochenen grundlegenden Bestimmungen ab.
geht er auch für die Ableitung der Kategorieen [1]) zurück
wie er sagt, nur nähere Bestimmungen des Satzes der
sie drücken die aprioriſchen Bedingungen aus, unter dene
gedacht werden können, das an sich unbestimmte im
Bewußtsein bestimmt werden kann. In seiner Kategori
Maimon mit Kant überein, nur daß er unter den Kate
lation die der Causalität wegläßt, weil sie von blos
brauch sei; und eben diese Kategorie ist es auch, hinsi
bei der Frage nach der Anwendbarkeit der Kategorieen an
von Kant abweicht. Denn wenn er sie auch auf denkbar
haupt, und daher auch auf die sinnlichen aber nicht emp
der Mathematik anwendbar findet, so bestreitet er doch
Kant ihre Anwendbarkeit auf die Dinge an sich, weil
unerkennbar sind, sondern auch mit Hume, aber gegen
wendbarkeit auf Erscheinungen. Denn um zwei Erschei
Verhältniß der Ursache und Wirkung setzen zu können,
man wissen, was man nie wissen kann: daß dieselben ni
immer in einer bestimmten Ordnung aufeinandergefolgt
daß sie überhaupt immer in dieser Ordnung aufeina

1) Maimon selbst, des Griechischen unkundig, schreibt beharrl
ebenso Methaphisik, empyrisch u. dgl.

lange man dieß nicht weiß, gründen sich unsere Causalitätsschlüsse nur auf Gewöhnung, sie haben blos subjektive Gewißheit, bloße Wahrscheinlichkeit. Wenn wir ihnen objektive Wahrheit zuschreiben, so verwechseln wir die Verknüpfung unserer Ideen mit einem realen Zusammenhang, wir halten für eine Thatsache der Erfahrung, was nur ein Erzeugniß unserer Einbildungskraft ist.

Auf die Einbildungskraft führt Maimon auch diejenigen Vorstellungen zurück, welche Kant von der Vernunft hergeleitet hatte, die Ideen. Eine Idee ist nach Kant der Begriff von einem Unbedingten. Allein die Vernunft, entgegnet ihm Maimon, verlangt von uns zwar Aufsteigen vom Bedingten zu seiner Bedingung und von jeder Bedingung zu einer höheren; aber zu einer letzten Bedingung wird sie uns nur dann führen, wenn die Reihe der Bedingungen endlich ist. Eine unendliche Reihe dagegen hat als solche kein letztes Glied; denken wir uns daher doch ein solches, so kann diese Vorstellung nur in der Natur der Einbildungskraft gegründet sein. Nun ist aber das Unbedingte nichts anderes, als das letzte Glied einer unendlichen Reihe; denn eine endliche ist als Ganzes und daher auch in ihrem letzten Glied bedingt. Unsere Vernunft kann uns daher die Vorstellung eines Unbedingten nicht liefern, und wenn wir uns mit dieser Vorstellung in Widersprüche verwickeln, so ist dieß (wie Maimon des näheren nachweist) nicht ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Streit derselben mit der Einbildungskraft.

Diese Differenz hätte indessen am Ende doch nicht so viel auf sich; mag man die Ideen der Vernunft oder der Phantasie auf Rechnung schreiben: in dem Ergebniß, daß ihre Annahme auf einer Täuschung beruhe, stimmt Kant mit seinem Kritiker überein. Der letztere behauptet nun aber das gleiche auch von denjenigen Ueberzeugungen, in denen Kant's praktischer Vernunftglaube bestand. Die Idee eines vollkommensten Wesens hat, wie er glaubt, auch als praktische Idee nur subjektive Bedeutung. Sie fordert uns auf, nicht blos für bedingte Zwecke, sondern auch für den höchsten Zweck, den einer höchsten Ursache, die Mittel zu suchen; d. h. sie befiehlt uns das Streben nach der höchsten Vollkommenheit. In diesem Streben besteht die allgemeine, für jedes Vernunftwesen gültige Religion. Versuchen wir es dagegen, der Idee des allervollkommensten Wesens ein bestimmtes Objekt zu unterlegen, uns ein solches Wesen als wirklich vorzustellen, so ge-

rathen wir unvermeidlich in den Widerſpruch, uns dasſelbe nach der Analogie eines empiriſchen Objekts denken zu müſſen, 1 deres Objekt für uns giebt. Wir legen ihm Willen u während doch ein Wille nur da ſein kann, wo das Objekt hervorzubringen, welches dem Wollenden fehlt, u nur da, wo Anſchauungen nach aprioriſchen Regeln l und Anſchauungen ihrerſeits nur unter der endlichen Zeit möglich ſind: unſere Gottesidee wird anthropomor derſpricht ſich ſelbſt, die Vernunftreligion wird zu eine ligion, die als ſolche keinen Anſpruch auf Allgemein Fichte hat in der Folge dieſe Bedenken wieder aufge aber Maimon trotzdem die Annahme einer Weltſeele 1 O. 179 ff.), die doch auch nur eine beſondere dogmat über die letzte Urſache iſt, und wenn er im Zuſamme hauptet (ebd. 63), die höheren Seelenkräfte ſeien bei weſen dieſelben, alle Verſchiedenheit unter ihnen hab in der körperlichen Organiſation und den niederen Seele dieß über das, was ihm ſein kritiſcher Standpunkt hinaus.

Auch mit dem kantiſchen Moralprincip iſt Maim ſtanden, weil die Realität der Autonomie des Willens ſi laſſe, und ſomit die auf ſie gegründete Forderung welches durch die allgemeine Vernunftform der Idealität eine gegenſtandsloſe Idee ſei. Er ſelbſt findet das Mo Handelns in dem angenehmen Gefühl der eigenen Wil lichſten Beſtandtheil desſelben (mit Ariſtoteles) in dem deſſen hat er ſich auch hier im weſentlichen auf die ohne die poſitive Umbildung des kantiſchen Syſtems zu

Um ſo entſchiedener unternahm dieß ſein Zeitgeno gismund Beck (1761—1842), ein perſönlicher Sch der erſt in Halle Philoſophie lehrte und ſeit 1799 Pro war. Der dritte Band ſeines „erläuternden Auszugs a Schriften des Herrn Prof. Kant“ (1793—1796) führt den Titel: „Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem loſophie beurtheilt werden muß“. Dieſer einzig-mögl beſteht aber ſeiner Ueberzeugung nach darin, daß von d

1) Philoſ. Wörterb. S. 97 ff. 10 ff.

ganz abstrahirt wird, und die Erscheinungen nicht aus dem Ding und den Vorstellungsgesetzen, sondern aus diesen allein erklärt werden. Von Gegenständen außer uns können wir nichts wissen, auch nicht einmal von der Existenz solcher Gegenstände können wir wissen; denn wie uns Beck unermüdlich einschärft: wir sind niemals in der Lage, unsere Vorstellung mit ihrem angeblichen Gegenstand vergleichen und dadurch das Dasein des letztern constatiren zu können. Bei dem Ding-an-sich, welches dem Stoff unserer Vorstellungen entsprechen soll, kann man sich schlechterdings nichts denken: wenn man von unseren Vorstellungen alles das absondert, was unserer Sinnlichkeit und überhaupt der subjektiven Vorstellungsform angehört, so bleibt gar nichts positives übrig; eine Vorstellung aber, die ihr Objekt nur durch Negationen bestimmt, stellt nichts vor, es fehlt bei ihr an allem und jedem, was sie mit ihrem Gegenstand verbinden könnte. Wenn daher Reinhold und die große Mehrzahl der Kantianer unter den Dingen an sich Gegenstände versteht, welche dem Stoff unserer Vorstellungen entsprechen, so ist dieß nach Beck's Ansicht ein Rückfall in den baren Dogmatismus. In Wahrheit ist das, was unsere Empfindungen zur Einheit verknüpft, nicht der Gegenstand außer uns, sondern unsere Vorstellungsthätigkeit selbst. Was wir aber durch unser Vorstellen hervorbringen, ist Erscheinung. Der Unterschied von Ding-an-sich und Erscheinung ist somit unhaltbar: es ist nichts in unsern Vorstellungen, was wir nicht ganz und ausschließlich selbst erzeugt hätten, und wenn die Philosophie unsere Vorstellungen erklären will, darf sie hiefür nur auf die ursprünglichen Gesetze unseres Vorstellens, oder was dasselbe, auf das „ursprüngliche Vorstellen" zurückgehen, welches die Grundthatsache unseres Bewußtseins, eine von jedem zu verlangende Erfahrung, ein allgemeines Postulat, und als solches der höchste Grundsatz und der einzige richtige Anfang der Philosophie ist.

Das ursprüngliche Vorstellen ist der Akt, durch den unser Verstand, wie Beck sagt, die ursprünglich-synthetische objektive Einheit erzeugt, ein verbundenes Mannigfaltiges setzt. Auch das Mannigfaltige selbst erhalten wir aber nur in dieser Verbindung: weder Raum und Zeit noch das Reale der Dinge sind uns vor der ursprünglichen Synthesis gegeben, sondern erst in ihr entsteht uns der Stoff, wie die Form, unter der wir ihn anschauen. Zu dieser ursprünglichen Erzeugung des verbundenen Mannigfaltigen muß jedoch ein zweiter Akt hinzukommen, durch den wir das in jenem hervorgebrachte uns als Gegenstand gegenüberstellen, es

als Objekt fixiren. Beck nennt diesen zweiten Akt die urspr
erkennung. Durch die ursprüngliche Synthesis sollen die
durch das ursprüngliche Anerkennen der Schematismus der
(vgl. S. 348 f.), durch jene der Raum und das Raumerfüll
dieses die Zeit erzeugt werden; wobei es aber freilich begre
sehr unklar bleibt, wie sich Beck diesen Hergang eigentlich denkt.
zusammen, der Synthese und der Anerkennung, besteht das u
Vorstellen; und erst durch dieses erhalten wir den ursprün
griff von einem Gegenstande, die Vorstellung eines Realen: „
ist das ursprüngliche Vorstellen selbst, worauf der Begriff v
allererst folgt“ [1]). Beck führt daher auch alle naturwissensch
griffe auf das ursprüngliche Vorstellen zurück; er zeigt z. B.,
Raumerfüllung als die Wirkung einer bewegenden Kraft darst
weil uns die Empfindung des Widerstandes, den wir bei dem
einen Raum einzudringen, erfahren, nur durch das ursprüng
eines Etwas, worauf diese Empfindung folgen mußte, einer
Kraft, entstehen könne (a. a. O. 212 f.), u. s. w. Nur Ein
aus dem ursprünglichen Vorstellen nicht herleiten: das sittli
Das Sittliche besteht nämlich, wie Beck sagt (a. a. O. 281 f
ursprünglichen Setzen einer durch einen bloßen Begriff
Handlung, welcher Begriff selbst auf das ursprüngliche Vor
zurückgeführt werden kann, in einem ursprünglichen Sollen;
auf einer Causalität, die von aller Zeitbedingung und aller
sammenhang unabhängig ist, deren Begriff aber ebendeßha
ständlich gemacht werden kann. Der Zweck, auf den dieses
bezieht, kann nur die Menschheit, überhaupt das der Zwecke fä
sein. Der Inhalt des Sittengesetzes besteht demnach in der
die Menschheit als Zweck, nie als bloßes Mittel zu betrachte
Verwirklichung dieser Forderung besteht die Hervorbringung
Guts. Das Mittel, um sich die Erreichbarkeit des höchste
denken, ist der Glaube an die Unsterblichkeit und an Gott;
nach Naturanalogieen gebildeten Reflexionsbegriffe gewähren
kenntniß und lassen sich nicht zur theoretischen Ueberzeugung

Beck hat selbst später diesen Standpunkt wieder verlasse
er ihn noch eine Zeit lang in Schriften vertreten hatte.

---

1) Einz. mögl. Standp. 166. Weitere Belege geben Erdmann u

schon bei seinem ersten Auftreten fand er damit nicht die Beachtung, welche ihm der Gehalt und die Bedeutung seiner Gedanken unter anderen Umständen wohl verschafft haben würde. Denn bereits zwei Jahre vor dem „Einzig möglichen Standpunkt" war Fichte's Grundlage der Wissenschaftslehre erschienen, in welcher das, was Beck wollte, weit schärfer, klarer und durchgreifender ausgeführt war. So richtig auch jener die idealistischen Folgesätze des kantischen Kriticismus erkannt hatte, so war doch seine Darstellung derselben noch unvollständig: er hatte zwar alle Vorstellungen nach Inhalt und Form auf das ursprüngliche Vorstellen zurückgeführt, aber nach der Quelle dieses ursprünglichen Vorstellens hatte er nicht weiter gefragt, er hatte es nicht, wie Fichte, aus dem Ich und seiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet; hatte aber ebendeßhalb auch kein Mittel, den kantischen Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft zu beseitigen, und in beiden die sich gegenseitig bedingenden Formen jener unendlichen Thätigkeit des Ich zu erkennen. Im Zusammenhang damit schlug Beck seine Abweichung von Kant zu gering an: er behauptete fortwährend, daß sein System nicht allein die Consequenz, sondern auch die eigentliche Meinung der kantischen Kritik sei, und daß diese nur im Ausdruck sich der herrschenden Vorstellungsweise anbequemt habe; und er erschwerte es sich dadurch, seinen Standpunkt mit voller Freiheit, unabhängig von Kant's Bestimmungen, auszuführen. Nehmen wir dazu die Schwerfälligkeit seiner Darstellung, so werden wir es ganz begreiflich finden, daß seine scharfsinnigen Untersuchungen, so sehr sie auch seiner philosophischen Einsicht Ehre machen, doch nicht den Erfolg haben konnten, welchen Fichte mit seiner kühnen Ausführung und Vollendung des transcendentalen Idealismus gehabt hat.

2. Die Wissenschaftslehre. Fichte's Leben und Persönlichkeit und die Principien seines Systems.

Johann Gottlieb Fichte war den 19. Mai 1762 zu Ramenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Leineweber, lebte in sehr beschränkten Verhältnissen. Fremder Unterstützung hatte es der Knabe zu verdanken, daß er eine gelehrte Bildung erhielt; unter großen Entbehrungen, nicht selten mit bitterer Noth kämpfend, studirte er (1780—1784) in Jena und Leipzig Theologie, und nachdem ihn seine Armuth genöthigt hatte, die Universität zu verlassen, mußte er neun Jahre lang in dem mühseligen Beruf eines Hauslehrers an verschiedenen

Orten ſein Brod ſuchen, ehe er zu ein
Wirkſamkeit gelangte. Aber gerade dieſe
für ſein inneres und ſein äußeres Leben
werden. Eine Hauslehrerſtelle führte ihn 1
nachmalige Gattin, eine Nichte Klopſtocks,
den er (1790) in Leipzig einem Studen
zum Studium der kantiſchen Philoſophie,
determiniſtiſchen Weltanſicht gehuldigt hatt
nicht allein für ſein Denken, ſondern aud
eine ſo volle Befriedigung, daß er ſich
warf. Auf der Rückreiſe von Warſchau, r
lehrer gegangen war, ſuchte er 1791 Kan
bei dem Meiſter würdig einzuführen, ſchri
barung", worin er den Standpunkt des K
und ſo ganz in Kant's Geiſt auf die Fra
Erkennbarkeit und die Bedeutung einer üb
wandte, daß die Schrift bei ihrem erſten,
Erſcheinen (1792) allgemein für ein Werk
gehalten wurde. So war er mit Einem
nachdem es ihm ſchon 1793 eine günſtige
verhältniſſen ſeiner Braut möglich gemacht
zu verheirathen, wurde er 1794 an Re
rufen. Die Zeit ſeiner dortigen Wirkſamkei
dieſer Univerſität; aber ein unerwarteter
Ende. Eine Abhandlung in Fichte's und
der man Atheiſmus fand, veranlaßte die k
Klage gegen den Philoſophen, der ohneden
litiſchen Schriften aus dem Jahr 1793 h
tionärs ſtand; und er ſelbſt verdarb du
ſchroffes Auftreten ſeine Sache bei der wei
lich, daß ſie ſchließlich, ſtatt die Freihei
ſchützen, ſein angedrohtes Entlaſſungsgeſuch
behandelte und ihn von ſeiner Lehrſtelle

1) Die einzige authentiſche, aber ſehr unv
Standpunkts ſind die Aphorismen in Fichte's We
Leſſing anklingen; bei der Bildung desſelben hat
durch Leſſing, ſondern auch direkt eingewirkt.

nach Berlin, trat hier mit Fr. Schlegel, Schleiermacher und andern Gelehrten in Verbindung, und begann bald auch Vorlesungen zu halten; daneben übernahm er 1805 eine Professur in Erlangen, wo er aber nur im Sommer lesen sollte. Nach der Niederlage von Jena und dem Frieden von Tilsit war er einer der ersten von den Männern, welche den Kampf für die Wiederherstellung Preußens und Deutschlands zunächst mit den Waffen des Wortes und des Geistes ungebeugt aufnahmen. Mitten unter dem Lärm der feindlichen Truppen hielt er in Berlin, keiner persönlichen Gefahr achtend, im Winter 1807/8 jene begeisterungsvollen „Reden an die deutsche Nation", die als ein erster kühner Aufruf zur Erhebung aus tiefer Erniedrigung überall eine zündende Wirkung hervorbrachten. Was er hier verlangte, war die Wiedergeburt Deutschlands durch eine sittliche und wissenschaftliche Erziehung des Volkes. Als einen vielversprechenden Schritt zu diesem Ziele begrüßte und förderte er die Stiftung der Berliner Universität, deren zweiter Rektor er war. Er sollte jedoch nur wenige Jahre an ihr wirken. Noch in dem Befreiungskriege erkrankte seine Frau an dem Typhus, welchen sie sich bei der Pflege Verwundeter zugezogen hatte; Fichte erbte von ihr die Krankheit, und während sie wieder genas, erlag er derselben am 27. Januar 1814.

Fichte zeichnet sich vor allen andern deutschen Philosophen dadurch aus, daß die Kraft und Schärfe seines Denkens mit einer ebenso seltenen Größe des Charakters in der innigsten Verbindung stand, und jede von diesen Eigenschaften in ihrer näheren Bestimmtheit durch die andere bedingt war; nur Schleiermacher läßt sich ihm, bei allen sonstigen Verschiedenheiten, in dieser Beziehung vergleichen. Sein starker, in der Schule der Noth gestählter Wille stellte sich unbedingt und uneigennützig in den Dienst der Idee; sein reiner, auf's Große gerichteter Sinn ließ sich durch keine Rücksicht auf die Meinungen und Urtheile der Menschen, auf Neigungen und Interessen, in seinem Gang aufhalten. Die logische Strenge seines Denkens wurde durch kein stärker hervortretendes gemüthliches oder ästhetisches Bedürfniß von ihrem Wege abgelenkt; den Grazien hat er nie geopfert, und dem Gefühl ein Einspruchsrecht gegen die Entscheidungen der Vernunft niemals eingeräumt; wenn ihm einmal eine Annahme begründet erschien, so zog er aus derselben, unbekümmert, was daraus werde, alle die Folgerungen, die sein klarer unerbittlicher Verstand als nothwendig erkannte. Er war so ganz der Mann, um in

die philoſophiſche Bewegung des Jahrhunderts mi
einzugreifen; er war, wie wenige, befähigt, in einer
Noth und der Erniedrigung durch männliche Unerſch
loſe Entſchloſſenheit, feurige Hingebung an die v
durch den Adel ſeiner Geſinnung, die Großartigkei
ſittliche Höhe ſeiner Anforderungen, ein größtes zu l
und ſeine Leſer über ſich ſelbſt und ihre Gegenn
Aber er hatte auch alle die Fehler, von welchen ſo
durchgreifende Naturen ſelten ganz frei ſind: die
Idealiſten, den Eigenſinn des Doctrinärs, die Ueberhe
welcher dem eigenen Urtheil und den eigenen Geba
zu vertrauen, von fremden Anſichten und thatſäch
ſich nicht ſtören zu laſſen gewohnt iſt. Er kannte n
ſicht und keine Rückſichten, ſondern es fehlte ihm au
an der wiſſenſchaftlichen Umſicht. Die Paradoxie ein
ihm kein Anlaß, an ihr zu zweifeln, die Unausfül
ſchlags kein Grund, ihn zurückzunehmen. Was er f
ran hielt er feſt, mochte die Erfahrung und das na
ſich noch ſo laut dagegen auflehnen; was er als ſit
kannt zu haben glaubte, das forderte er, wie es auc
Möglichkeit beſtellt ſein mochte. Er war mit Einem
Idealiſt; aber dieſer Idealiſmus ruhte durchaus
Forſchung: das, was ihn beſeelte, war neben der fit
für praktiſche Aufgaben zugleich jener „logiſche Fana
für das Handeln von der wiſſenſchaftlichen Erkenn
wartet, der aber freilich nur allzu geneigt iſt, ſeine
ſetzungen der Wirklichkeit aufzudrängen, nach unvollſt
voreilig abzuſchließen, und wenn die Erfahrung n
Philoſophen nicht ſtimmt, der logiſchen Conſequenz
den Vorzug zu geben. Von einem ſolchen Philoſop
dings nicht erwarten, daß ihm die Aufſtellung ein
berechtigten Anforderungen Rechnung tragenden Syſte
um ſo mehr aber, daß er einen gegebenen Standpu
Folgerichtigkeit, nicht rechts noch links blickend, zu ſe
ſequenzen entwickeln, daß er ebendadurch ſeine pri
in hohem Grad fördern, daß er überſehene Aufgaben
Wichtigkeit an's Licht ſtellen, daß er ſelbſt durch

die Auffindung der richtigen Lösungen mehr leisten werde, als andere durch die Wahrheiten, welche sie aussprechen, ohne sich der Schwierigkeiten, die darin liegen, jemals deutlich bewußt zu werden.

Das System, von dem Fichte ausgieng, war das kantische. Ihm hatte er sich beim Beginn seines Mannesalters mit der ganzen Entschiedenheit seines Wesens angeschlossen, und er hat sich nie förmlich von ihm getrennt. Er hat stets behauptet, seine eigene Philosophie sei nichts anderes, als der richtig verstandene Kriticismus, und noch in seinem letzten Lebensjahre hören wir ihn die Weissagung von dem Geiste, welcher die Christen in alle Wahrheit leiten soll, auf den königsberger Philosophen deuten, mit dem diese Epoche erst angebrochen sei [1]). Aber der eigentliche Sinn der kantischen Lehre wird, wie er glaubt, nur dann richtig gefaßt, wenn man das Ding-an-sich ganz aufgiebt und alle unsere Vorstellungen, den ganzen Inhalt unseres Bewußtseins, allein und ausschließlich aus dem vorstellenden Ich ableitet. Näher setzt er dieß in den Schriften, in welchen er seit 1794 sein eigenes System darlegte, so auseinander.

Fichte ist zunächst mit Reinhold, welcher sich in dieser Beziehung ein bleibendes Verdienst erworben habe, darüber einig, daß die Philosophie als solche von einem einzigen Grundsatz auszugehen und ihren ganzen Inhalt aus diesem ihrem Princip streng systematisch abzuleiten habe. Den Gegenstand der Philosophie bildet, wie schon Leibniz und Wolff gelehrt hatten, nur das Nothwendige, oder genauer, nach Fichte, nur die nothwendigen Thathandlungen des Geistes; wogegen die besonderen Wissenschaften die freien oder willkührlichen Handlungen und das durch sie gesetzte zu ihrem eigenthümlichen Inhalt haben. Indem die Philosophie diese nothwendigen Handlungen untersucht, legt sie den Grund für alle besonderen Wissenschaften, macht diese als Wissenschaften erst möglich; und sie wird deßhalb von Fichte, theils überhaupt, theils namentlich in seiner eigenen Fassung, als Wissenschaftslehre bezeichnet. Was aber nothwendig ist, das muß sich als solches durch seinen Zusammenhang mit anderem gleichfalls nothwendigem nachweisen,

---

1) J. G. Fichte's sämmtl. Werke herausg. v. J. H. Fichte (8 Bde.) IV, 570. Auf diese Ausgabe beziehen sich im folgenden alle Verweisungen ohne nähere Bezeichnung. Eine Ergänzung derselben bilden die früher erschienenen „Nachgelassenen Werke" (3 Bde.).

und alle nothwendigen Sätze müſſen ſich ſchließlich auf Einen Satz, von dem ſie alle abhängen, Ein oberſtes Prinzip zurückführen

Dieſes Princip kann nun an ſich auf zwei Seiten im Denken oder im Sein, in dem Ich oder in dem Din ſophie ſoll den Grund aller Erfahrung angeben; ihr Ob nothwendig außer aller Erfahrung. Aber doch enthält f Vernunftweſen die Erfahrung den ganzen Stoff ſeines De wir uns über die Erfahrung erheben, ſo iſt dieß nur d daß wir abſtrahiren, daß wir im Denken trennen, w fahrung verbunden iſt. Dieſe Abſtraktion bezieht ſich nu das Ding oder auf die Intelligenz; denn dieſe beiden bindung bilden die Erfahrung. Abſtrahiren wir von behalten wir das Ich-an-ſich und unſer Syſtem iſt J ſtrahiren wir von der Intelligenz, ſo behalten wir da und unſer Syſtem iſt Dogmatiſmus; jeder folgerichtige iſt aber (wie dieß nach Jacobi jede Verſtandesphiloſophie Fataliſmus. Dieſe beiden Syſteme ſchließen ſich aus; zwiſchen ihnen kein Drittes, keine Vermittlung: wir könne dieſen zwei wählen. Nun kann freilich, wie Fichte ſe ihnen das andere direkt widerlegen, weil jedes das Prin läugnet; und es ſind deßhalb in letzter Beziehung nicht Gründe, ſondern Charaktereigenſchaften, welche über da jeden entſcheiden. „Zum Philoſophen muß man geboren zogen werden und ſich ſelbſt dazu erziehen: aber man k menſchliche Kunſt dazu gemacht werden.“ „Was für e man wähle, hängt davon ab, was man für ein Menſch philoſophiſches Syſtem iſt nicht ein todter Hausrath, ſon ſeelt durch die Seele des Menſchen, der es hat.“ Wer zum vollen Gefühl ſeiner Freiheit erhoben hat, der kann entbehren, weil er ſich ſelbſt nur im Vorſtellen der Ding Dogmatiker. Wer dagegen ſeiner Unabhängigkeit von ſich bewußt wird, der bedarf der Dinge nicht zur Stütz und kann ſie nicht brauchen, er iſt Idealiſt. Aber doch Philoſoph glaubt, die wiſſenſchaftliche Widerlegung des darum nicht unmöglich, nur muß ſie auf indirektem Wege Der Dogmatiſmus iſt gänzlich unfähig, die Erfahrung z will die Vorſtellungen von den Dingen, das Bewußtſein

herleiten. Aber von diesem zu jenem giebt es keine Brücke. Wenn die Intelligenz sich selbst erscheint, sich selbst zusieht, so ist in diesem Zusehen ihr Sein schon enthalten; ein Sein dagegen kann immer nur ein Sein, aber niemals eine Intelligenz hervorbringen. Erklärt man vollends das Objekt mit den Kantianern für ein Ding-an-sich, so verwickelt man sich in den doppelten Widerspruch, daß man die Erscheinungen auf das Ding-an-sich als ihre Ursache bezieht, und somit die Kategorie der Causalität, welche doch nur auf Erscheinungen anwendbar sein soll, auf das Ansichseiende anwendet; und daß man das Ding-an-sich, das Noumenon, das von uns zur Erscheinung hinzugedachte, als ein unabhängig von unserem Denken für sich bestehendes Wesen behandelt, das, was nur durch unsere Empfindung begründet wird, zum Erklärungsgrund der Empfindung macht. Diese Widersprüche sind nach Fichte's Ansicht so schreiend, daß er geradezu erklärt: diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus könne er Kant unmöglich zutrauen, und wenn er sie ihm zutrauen müßte, so würde er die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes [1]). Jene Vorstellungsweise muß daher unbedingt aufgegeben, die Einheit des philosophischen Systems muß dadurch hergestellt werden, daß das Ding-an-sich beseitigt und das Ich als das alleinige Princip der Philosophie, der alleinige Erklärungsgrund aller Erscheinungen festgehalten wird.

Sofern nun das Ich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, ist es das reine oder das absolute Ich: das Ich, welches noch kein Objekt außer sich, und sich selbst nicht im Gegensatz zu einem Objekt hat, sondern dem Gegensatz von Subjekt und Objekt als der einheitliche Grund beider vorangeht, „Subjekt und Objekt zugleich ist." Dieses reine Ich ist, wie Fichte ausdrücklich erklärt [2]), kein Individuum, nicht eine Person neben andern, nicht „das Ich des wirklichen Bewußtseins"; denn eben darin, in dem Sichselbstdenken, in dem Zusammenfallen des Denkenden und Gedachten, besteht nach Fichte der wesentliche Charakter des Ich.

Soll aber das Ich dieses absolute, diese Identität von Subjekt und Objekt sein, so darf es nicht selbst wieder unter der Form des Objekts, als ein Sein, ein Ding, gedacht werden; es darf nicht als ein gegebenes, sondern nur als ein sich selbst setzendes, nicht als eine

1) I, 424 ff. 482 ff. vgl. 119 f.
2) I, 502 f. 515 f. 528 f. II, 382 u. ö.

Thatsache, sondern als eine „Thathandlung" gefaßt kann ebendeßhalb auch nicht in der Weise des gegenständl in Begriffen, sondern nur dadurch, daß wir uns unseres i in seiner Freiheit und Selbstthätigkeit bewußt werden, nu tellektuellen Anschauung erkannt werden.

Die absolute Thätigkeit des Ich ist demnach der P wir für jede Erklärung des Gegebenen auszugehen haben das Princip des philosophischen Systems. „Das Ich set schlechthin sein eigenes Sein", dieß ist der erste, nach For unbedingte Grundsatz der Wissenschaftslehre. In der erst derselben (1794) hat es Fichte unternommen, diesen Gru allgemein anerkannten Thatsache zu deduciren. Er wählt sache des Denkens, wie dieselbe in dem Satz der Identi ausgedrückt werde. Was dieser Satz aussage, bemerkt er Sein von A, sondern nur dieß, daß A ist, wenn es ist sammenhang zwischen dem Vordersatz: wenn es ist, und so ist es; dieser Zusammenhang sei aber schlechthin, ohne Grund, gewiß, er werde schlechthin gesetzt; das Ich schre das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen; und da seine Darstellung etwas zusammen) dieses schlechthin Gesetz und durch das Ich gesetzt sei, so setze es ebendamit sich se und eben nur darin, daß es sich selbst setze, bestehe sein schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin, Ich." Es bedurfte indessen dieser Deduktion kaum, und n logisch-algebraischen Formeln, mit denen sie Fichte a. a. O. als erläutert hat, um das, was er wollte, darzuthun. We Ding-an-sich beseitigt, bleibt ja überhaupt nur das Ich o bewußtsein als Grund der Erscheinungen übrig, und da da ohne Ausnahme hervorbringen soll, kann es selbstverständl bedingte Produktivität, die absolute Thätigkeit sein — ein B welcher in einigen anderen fichte'schen Darstellungen dent der obenerwähnten, hervortritt.

So gewiß aber alles, was uns als Inhalt unsere gegeben ist, nur aus dem Ich entspringen kann, so m diesem, als Bedingung seines Vorstellens, (wenn auch nat von ihm selbst gesetzte Bedingung) das Nichtich. Die W stellt daher ihrem so eben besprochenen ersten Grundsatz d

Seite: „dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nichtich.“ Dieser zweite Grundsatz läßt sich, wie Fichte in der ersten Darstellung seines Systems sagt, aus dem ersten nicht ableiten; er deducirt ihn daher gleichfalls aus einem empirischen Datum, daraus, daß unter den Thatsachen des Bewußtseins der Satz des Widerspruchs, — non-A ist nicht A, — und mithin unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vorkomme; welches letztere, da außer dem Ich ursprünglich nichts gesetzt ist, nur in einem Setzen des Nicht-ich bestehen könne. Anderswo (im Naturrecht und der Sittenlehre) zeigt er, daß das Ich als selbstbewußtes und wollendes sich nicht setzen könne, ohne sich das Objekt oder die Natur vorauszusetzen. Aber so richtig dieses auch ist, so wenig ist es doch eine Ableitung des Nichtich aus dem reinen oder absoluten Ich; wir stoßen vielmehr gleich hier am Eingang des Systems auf einen Punkt, wo selbst Fichte die von ihm so nachdrücklich geforderte Einheit seines Princips nicht ganz festhalten, nicht alles streng logisch aus diesem Einen Princip ableiten kann.

Auch das Nichtich ist jedoch im Ich, denn außer ihm ist überhaupt nichts; es sind sich mithin im Ich Ich und Nichtich entgegengesetzt. Dieses seinerseits ist nur möglich, wenn beide sich gegenseitig einschränken, d. h. sich theilweise aufheben, und dieß nur, wenn sowohl das Ich als das Nichtich theilbar gesetzt werden. Aus der Entgegensetzung des Ich und Nichtich ergiebt sich so ein dritter Grundsatz, der ihre Vereinigung ausdrückt: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen.“ Der These des ersten Grundsatzes tritt im zweiten ihre Antithese zur Seite, und aus beiden geht im dritten eine Synthese hervor.

Aus diesen Grundsätzen entwickelt sich nun mittelst derselben Methode, welche auch bei ihrer Ableitung selbst schon beobachtet worden ist, durch logische Analyse und Synthese, die ganze Wissenschaftslehre. Die erste Synthesis, die des Ich und des Nichtich, wird analysirt; es werden neue Entgegengesetzte in ihr gefunden und durch einen neuen Beziehungsgrund verbunden, und dieses Verfahren wird so lange fortgesetzt, bis man auf Entgegengesetzte kommt, die sich nicht mehr vollkommen verbinden lassen, deren annäherungsweise Verbindung daher nur praktische Aufgabe sein kann. Bis zu diesem Punkt erstreckt sich das Gebiet der theoretischen, mit ihm beginnt das der praktischen Philosophie. Jene analysirt von den zwei Sätzen, welche in dem dritten Grundsatz (der Synthese des Ich und Nichtich) verbunden sind, den ersten: „das Ich setzt sich selbst als beschränkt (oder bestimmt) durch das Nichtich“; diese

den anderen: „Das Ich ſetzt das Nichtich als beſchränkt d
und mithin ſich ſelbſt als beſtimmend das Nichtich.

3. Der theoretiſche Theil der Wiſſenſchaftslel

In dem theoretiſchen Theil ſeines Syſtems fragt Fic
für allgemeine Beſtimmungen in dem Satze: „Das Ic
beſtimmt durch das Nichtich" enthalten ſind, unter welche
es ſich überhaupt ſo ſetzen kann. Sofern das Ich ſich a
ſetzt, alſo ſich ſelbſt beſtimmt, iſt es thätig; und wenn d
Bewußtſeins nicht aufgegeben werden ſoll, darf dieſes d
aufheben, ſondern es muß als Eines und dasſelbe gedac
derſelben Rückſicht, in welcher das Ich beſtimmt wird, in
in ihm aufgehoben wird, muß es ſich ſelbſt beſtimmen,
ſetzen, und umgekehrt. Es muß mit Einem Wort nur ein
Realität in ſich ſetzen, und ebendamit alle die Realität,
in ſich ſetzt, in das Nichtich, und ſich ſelbſt und das Nich
durch einander beſtimmt ſetzen. Die Wechſelbeſtimm
und des Nichtich iſt die erſte von den Bedingungen, un
Ich ſich als beſtimmt durch das Nichtich ſetzen kann.

Sofern nun das Ich beſtimmt wird, oder leidet, komm
Thätigkeit, Wirkſamkeit, Realität zu, d. h. es wird ſolche
ſie wird dieß aber eben nur durch das Leiden des Ich: d
ſcheint als die Urſache dieſes Leidens, und wir erhalten
der Cauſalität. Sofern andererſeits das Leiden des
die Selbſtbeſchränkung ſeiner Thätigkeit möglich iſt, ſetzt
im Ich und ſeiner Thätigkeit alle Realität enthalten ſei;
Inbegriff aller Realität iſt das Ich Subſtanz; wiefern
eine beſondere Sphäre dieſes Umkreiſes geſetzt wird (wie
eine theilweiſe Realität oder Thätigkeit einſchränkt) iſt
oder es iſt in ihm ein Accidens.

Wie laſſen ſich nun aber dieſe beiden Beſtimmung
Wie iſt es möglich, daß das Leiden des Ich von der
Nichtich herrührt, wenn doch das Ich als Subſtanz d
Thätigkeit iſt, und ſomit auch die Thätigkeit des Nichtich
des Ich durch die eigene Thätigkeit des Ich geſetzt wi
Frage gewinnt Fichte mittelſt einer unnöthig verwickelt
undurchſichtigen Auseinanderſetzung die Antwort: die We

des Leidens im Ich und der Thätigkeit im Nichtich, die gegenseitige Bedingtheit beider durch einander, setze eine „unabhängige Thätigkeit“ im Ich [1]) voraus, deren Wesen eben darin bestehe, jenen Wechsel hervorzubringen, die an sich unendliche Thätigkeit des Ich durch den äußeren Anstoß, das Nichtich, das Objekt, zu beschränken, sich eines Theils dieser Thätigkeit zu entäußern und sie auf das Nichtich zu übertragen. Diese unabhängige, schöpferische Thätigkeit des Ich ist die produktive Einbildungskraft. Sie ist es, welche in ihrem bewußtlosen Wirken das Objekt (oder genauer: die Vorstellung des Objekts) hervorbringt, und uns dasselbe, eben weil sie es bewußtlos erzeugt hat, als ein Ding außer uns erscheinen läßt; welche aber ebendadurch das Selbstbewußtsein, die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, erst möglich macht.

Die Grenze, welche sich das Ich am Objekt setzt, ist nun aber nicht eine feste, sondern eine „unendliche Grenze“, nicht eine solche, durch welche sich die unendliche Thätigkeit des Ich ein für allemal beschränkt, sondern eine Grenze, die von derselben immer wieder aufgehoben und in veränderter Gestalt auf's neue gesetzt wird. Das Ich begrenzt seine in's unendliche gehende Thätigkeit; in demselben Augenblick, in dem es aus sich herausgeht, nimmt es dieselbe „in einer und ebenderselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung“ auch wieder in sich auf; es geht von einem bestimmten Punkt seiner Thätigkeit in sich zurück, reflektirt sie in sich selbst, versucht sie sich zuzuschreiben. Aber thäte es dieß wirklich in abschließender Weise, so wäre seine Thätigkeit nicht mehr unendlich. Es kann daher nicht in der Begrenzung beharren: die Einbildungskraft wird nach jeder Reflexion wieder in's unendliche zurückgetrieben; es wird eine neue Begrenzung versucht, aber in demselben Moment auch wieder über dieselbe hinausgegangen und so fort (II, 214 f.). In diesem Wechsel von Begrenzung, Hinausstreben über die Grenze, neuer Begrenzung, neuem Hinausgehen u. s. w. besteht die Entwicklung der Vorstellungsthätigkeit. Jede neue Produktion und Reflexion liefert ein neues Erzeugniß, eine neue Klasse von Vorstellungen; kommt die schöpferische Thätigkeit des Ich schließlich an einen Punkt, auf dem sie in keinem Objekt mehr zur Anschauung gebracht werden kann, wo ihre Darstellung als unendliche Aufgabe erkannt wird, so tritt an die Stelle

1) F. redet zwar anfangs seltsamer Weise von einer unabhängigen Thätigkeit im Ich und Nichtich; in der Folge zeigt es sich aber, daß es sich nur um eine solche Thätigkeit im Ich handeln kann.

des Seins das Sollen, die theoretische Philosophie geht in die praktische über.

Das erste Erzeugniß dieses Processes ist die Empfindung. Das Ich begrenzt seine an sich unendliche Thätigkeit, wendet sie von dem Begrenzungspunkte gegen sich selbst zurück, und findet sich in Folge davon leidend, durch etwas in sich vorgefundenes frembartiges beschränkt und bestimmt. Indem es auf seine Empfindung reflektirt, sich als begrenzt setzt, setzt es sich ebendamit ein Begrenzendes entgegen, es producirt dasselbe, schaut es als ein von ihm selbst unterschiedenes, jenseits der Grenze seiner eigenen Thätigkeit liegendes an: aus der Empfindung geht als der nächste Schritt in der Entwicklung des vorstellenden Bewußtseins die Anschauung hervor. Wird auf die Anschauung wieder reflektirt, und das Angeschaute als Produkt des Ich erkannt, so stellt sich dasselbe als Bild dar. Jedes Bild ist aber Bild eines Dinges, mit dem es übereinstimmt. Sofern daher das Angeschaute als Bild gesetzt wird, wird zugleich von diesem Bild das wirkliche Ding unterschieden, und die Uebereinstimmung des Bildes mit dem Dinge vorausgesetzt. Die Merkmale des Bildes werden dem Ding als seine Eigenschaften beigelegt: es erscheint als die Substanz, der sie als Accidentien zukommen; das Dasein des Bildes wird auf die Wirksamkeit des Dinges, auf die Causalität desselben, zurückgeführt; und es zeigt sich so die Einbildungskraft als die eigentliche Quelle der Kategorieen, welche Kant aus dem Denken abgeleitet hatte. Aus derselben Quelle entspringen die Anschauungen des Raumes und der Zeit, deren Ableitung (II, 391 ff.) aber freilich etwas sehr gezwungenes hat und sich von Lücken und unbewiesenen Voraussetzungen keineswegs frei hält. Damit aber das Angeschaute ein realer Gegenstand für uns werde, muß unsere anschauende Thätigkeit durch eine weitere Reflexion in dem Punkte, wohin wir das Objekt verlegen, zum Stehen gebracht, und es muß dadurch ihr Produkt als die Ursache, deren Wirkung unsere Anschauung ist, fixirt werden, und darin besteht die eigenthümliche Thätigkeit des Verstandes. Diese selbst setzt ihrerseits voraus, daß wir durch Selbstbestimmung uns ein bestimmtes Objekt geben oder davon absehen können; d. h. sie setzt eine Thätigkeit voraus, deren Natur in dem Vermögen besteht, auf einen Gegenstand frei zu reflektiren oder von ihm zu abstrahiren: die Urtheilskraft; und diese hinwiederum kann nur in einem absoluten Abstraktionsvermögen, in der Fähigkeit, von jedem Objekt überhaupt zu

abstrahiren, begründet sein. Dieses absolute Abstraktionsvermögen ist die Vernunft. Durch sie vollzieht sich die Unterscheidung zwischen dem, wovon abstrahirt werden kann, und dem, was nach jeder noch so weit gehenden Abstraktion noch übrig bleibt, wovon nicht abstrahirt werden kann, zwischen dem Objekt und dem Ich: durch sie kommen wir zum reinen Selbstbewußtsein. Im reinen Selbstbewußtsein ergreift das Ich sich selbst als den Grund alles objektiven Seins; wenn es sich bisher als bestimmt durch das Nichtich gesetzt hatte, so erkennt es jetzt, daß dieses sein Bestimmtwerden aus ihm selbst hervorgeht, es „setzt sich selbst als bestimmend das Nichtich": das theoretische Verhalten geht in's praktische, die theoretische Philosophie in die praktische über.

Diese ganze Darstellung leidet nun freilich an einer Einseitigkeit, die in der Folge, wie wir finden werden, nicht blos andere, sondern auch ihren Urheber selbst, über den Standpunkt der Wissenschaftslehre hinausführte. Fichte macht hier den Versuch, aus dem Ich allein zu erklären, was sich nur aus seinem Wechselverkehr mit einer ihm gegebenen und von seinem Vorstellen unabhängigen Welt erklären läßt. Die Vorstellungsthätigkeit, welche in Wirklichkeit nur durch die äußeren Eindrücke hervorgerufen wird, soll ohne Beihülfe derselben begriffen, es sollen nicht blos die Formen und Gesetze des Vorstellens, sondern es soll auch der Inhalt unserer Vorstellungen ausschließlich aus dem vorstellenden Geiste abgeleitet, und ebendamit die ganze Außenwelt zu einer bloßen Abspiegelung unseres Innern, einem bloßen Erzeugniß unseres Bewußtseins gemacht werden. Dieser Versuch konnte der Natur der Sache nach nicht gelingen, er konnte nicht ohne vielfache Gewaltsamkeit, Künstelei und Unklarheit unternommen und durchgeführt werden. Aber trotzdem war es vom höchsten Werthe, daß er überhaupt einmal gemacht wurde. Denn für's erste nöthigte er gerade durch seine Einseitigkeit zur schärfsten Beobachtung und Zergliederung aller der Thätigkeiten, durch die unser Vorstellen von der subjektiven Seite bedingt ist; und in dieser Beziehung wird man wirklich Fichte's gezwungenen Deduktionen fortwährend manche treffende Wahrnehmung, namentlich über die Bedeutung der Phantasie und des Verstandes für die Bildung der sinnlichen Anschauungen, entnehmen können. Sodann aber — und dieß ist in philosophischer Beziehung noch wichtiger — wurde durch Fichte die thatsächliche Probe über die Haltbarkeit einer Voraussetzung gemacht, welche durch den ganzen bisherigen Gang der erkenntnißtheoretischen

Untersuchungen seit Berkeley und Hume, namentlich aber durch Kant's Kriticismus nahe gelegt war. Alle diese Untersuchungen hatten in zunehmendem Maße zu der Frage hingedrängt, ob wir überhaupt zur Annahme einer Außenwelt, zur Annahme von Dingen, die nicht blos in unserer Vorstellung existiren, ein Recht haben. Kant hatte diese Frage bejaht; aber schon ein Jacobi, Schulze und Maimon hatten ihm die Befugniß dazu abgesprochen; und wenn man einmal mit ihm die Dinge-an-sich für schlechthin unerkennbar hielt, so ließ sich allerdings für das Dasein dieser Dinge und ihre Einwirkung auf das vorstellende Wesen kein Beweis führen (vgl. S. 414 f.). Indem Fichte das, was Kant bejaht hatte, entschlossen verneinte, und das vorstellende Bewußtsein ohne die Voraussetzung einer objektiven Welt zu erklären den Versuch machte, mußte es sich zeigen, ob der transcendentale Idealismus, nicht allein in seiner fichte'schen, sondern auch schon in seiner kantischen Gestalt, sich durchführen lasse; und wenn er sich bei jenem Versuch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelte, so war ebendamit der philosophischen Forschung die Aufgabe gestellt, den Grund dieses Mißlingens aufzusuchen und die Ergebnisse wie die Grundlagen des Systems, durch welches Kant Epoche gemacht hatte, auf's neue zu prüfen.

4. Die praktische Philosophie.

Um vieles geringer sind die Veränderungen, welche Fichte in dem praktischen Theile seines Systems mit der kantischen Lehre vorgenommen hat; so wenig er immer auch hier die Selbständigkeit seines Denkens und die Rücksichtslosigkeit seines Idealismus verläugnet. Er selbst fand sich zwar durch die Betrachtung des Rechts und des sittlichen Lebens unverkennbar weit mehr angezogen, er war mehr für sie gemacht und hat sie ausführlicher behandelt, als die rein theoretischen Fragen; er sprach es selbst aus, daß das eigentliche Ziel seiner Philosophie hier liege, und er hat wirklich auf diesem Gebiete, so unausführbar seine Vorschläge auch oft waren, doch im ganzen dauernderes geschaffen, als auf dem spekulativen. Aber für die Gesammtrichtung der philosophischen Entwicklung waren die grundlegenden Untersuchungen, welche uns im bisherigen beschäftigt haben, doch von größerer Wichtigkeit, und sie sind es, an welche dieselbe in Schelling und Hegel zunächst angeknüpft hat.

Sehen wir vorerst, wie Fichte das praktische Princip im allgemeinen bestimmt.

Sofern das Ich vorstellend oder Intelligenz ist, sagt er (II, 246 ff.), hat es das Nichtich außer sich und es selbst wird durch das Nichtich bestimmt; dieses erscheint ihm als etwas ihm schlechthin, ohne sein eigenes Zuthun, gegebenes, von dem es in seinem Vorstellen abhängig ist. Sofern andererseits das Ich das absolute, sich selbst setzende ist, muß diese Abhängigkeit aufgehoben, das Nichtich durch das Ich bestimmt werden. In der ersteren Eigenschaft setzt das Ich sich selbst Schranken, und erzeugt durch diese Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit das Objekt; in der zweiten zeigt es sich unendlich, es setzt nur sich selbst, seine Thätigkeit geht in sich selbst zurück: diese Thätigkeit ist dort die objektive, hier die reine. Das Ich ist demnach zugleich abhängig und unabhängig, zugleich endlich und unendlich, zugleich von dem Objekt bestimmt und das Bestimmende des Objekts. Wie lassen sich diese beiden Bestimmungen vereinigen, wie läßt sich ihr Widerspruch lösen? Nicht dadurch, antwortet unser Philosoph, daß das Objekt ganz beseitigt wird; denn als Intelligenz ist das Ich nothwendig beschränkt, es bedarf des äußeren Anstoßes, mit welchem das Objekt gesetzt ist. Es bleibt daher nur, daß das Ich zwar immer eine Schranke, ein Objekt außer sich hat, daß es aber durch kein Objekt *schlechthin* beschränkt ist, sondern über jedes hinauszugehen, jede gegebene Schranke weiter hinauszurücken fähig ist. Sofern nun das Objekt nie ganz verschwindet, und daher die reine Thätigkeit des Ich fortwährend einen Widerstand findet, ist diese Thätigkeit ein bloßes *Streben*; und eben hierauf, auf dem Gefühl des Widerstands, mit dem unser Streben zu kämpfen hat, beruht der Glaube an die Realität des Objekts; dieser Glaube wäre nicht möglich, wenn nicht unser Streben, indem es über den äußeren Anstoß hinausgeht, uns denselben als Schranke erscheinen ließe. Weil aber dieser Widerstand auf keinem Punkt ein absoluter ist, weil er unsere Thätigkeit nie schlechthin hemmt, so ist jenes Streben ein unendliches, nach jeder Hemmung sich neu erzeugendes, ein *Trieb*. Der Gegenstand dieses Triebes ist im allgemeinen die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich, die Aufhebung des Widerstands, den es der reinen Thätigkeit des Ich leistet, und ebendamit die Vollendung des Ich in sich selbst. Da diese aber in der Wirklichkeit nie schlechthin zu erreichen ist, geht es nicht auf die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nichtich abhängende Welt, sondern auf eine Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre, eine ideale Welt, auf das Ideal und das

Handeln nach Idealen. Indem ſich das Ich in dieſem
begrenzt fühlt, entſteht ihm ein Sehnen; wenn ſein
Sehnen entſpricht, erzeugt ſich ein Gefühl des Beifalls,
heit, andernfalls ein Gefühl des Mißfallens, der Unzu
Entzweiung des Subjekts mit ſich ſelbſt. Da aber jen
nicht von der Hervorbringung eines beſtimmten Objekts
von der Uebereinſtimmung des Ich mit ſich ſelbſt abhängt,
Trieb ſeinen Zweck in ſich ſelbſt, er iſt ein abſoluter Tr
um des Triebes willen, oder wenn wir ihn als Geſetz fa
lutes Geſetz, ein Geſetz um des Geſetzes willen, ein ka
perativ.

In der weiteren Ausführung ſeiner praktiſchen Phi
ſcheidet Fichte mit Kant die Rechtslehre und die Sittenl
terſchied beider hat er, wie wir finden werden, noch ſ
ſtimmter feſtgeſtellt, als jener. Zu dieſen zwei Haupttheilen
Philoſophie kommen dann als drittes auch bei ihm die
über die Religion, welche er auf dem urſprünglichen Sta
Syſtems gleichfalls noch ausſchließlicher, als ſelbſt Kant,
zurückführt.

Fichte's „Grundlage des Naturrechts" (1696), der Z
als Kant's Rechtslehre, aber ſpäter, als einige andere
wandten Inhalts (vgl. S. 340), knüpft unmittelbar an
ſprochenen Unterſuchungen an. Wenn Fichte in dieſen das
deln überhaupt deducirt hatte, ſo deducirt er in den erſ
des Naturrechts das rechtliche Handeln und ſeine Geſetze.
zuerſt den für uns höchſt überflüſſigen, für ihn höchſt
Beweis, daß ein endliches vernünftiges Weſen ſich ſel
könne, ohne ſich eine freie Wirkſamkeit zuzuſchreiben, da
ohne eine Sinnenwelt außer ſich zu ſetzen, und ohne
Vernunftweſen außer ſich anzunehmen; und nachdem er
dieſer Vernunftweſen als Rechtsverhältniß beſtimmt hat, z
einer äußerſt erzwungenen Deduktion, daß das Vernunftw
als wirkſames Individuum ſetzen könne, ohne ſich ein
Leib zuzuſchreiben, daß es einen gleichartigen Leib auc
Vernunftweſen zuſchreiben müſſe, daß dieſer Leib ein
müſſe, daß er aus einer zähen haltbaren Materie beſteh
Theile haben, mit Sinn und Empfindung begabt ſein

daß also mit Einem Wort der menschliche Organismus die unerläßliche Bedingung der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs sei. Ein rechtsphilosophisches Interesse haben aber von allen diesen Erörterungen nur diejenigen, welche die Ableitung und Bestimmung des Rechtsbegriffs als solchen betreffen. Das Vernunftwesen, sagt Fichte in dieser Beziehung kann von andern nicht verlangen, als vernünftiges Wesen anerkannt zu werden, wenn es sie nicht gleichfalls als solche behandelt; es muß dieß aber verlangen, weil es nur im Verhältniß zu andern Vernunftwesen sich als Individuum setzen kann; es ist mithin verbunden, die freien Wesen außer sich in allen Fällen als solche anzuerkennen und zu behandeln, d. h. seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der ihrigen zu beschränken. In diesem Verhältniß besteht nun das Rechtsverhältniß, in dieser Formel der Rechtssatz, das allgemeinste Rechtsgesetz. Dieses Gesetz gilt daher nur in Beziehung auf Vernunftwesen, und zwar nur auf solche, mit denen wir in einem wirklichen Verhältniß stehen: weder zu Sachen, noch zu solchen Personen, deren Wirkungssphäre von der unsrigen gänzlich geschieden ist, (wie etwa zu Verstorbenen) ist ein Rechtsverhältniß möglich. Es gilt ferner nur für die Handlungen der Vernunftwesen, für die Aeußerungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, denn nur durch diese kommen sie in Wechselwirkung: auf den Willen als solchen läßt sich das Rechtsgesetz nicht ein, es hat, wie Fichte ausdrücklich erklärt, mit dem Sittengesetz nichts zu thun, und läßt sich nicht aus ihm ableiten. Es gilt endlich nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit, und giebt deßhalb dem gegenüber, der es nicht einhält, wie Fichte schief sagt (III, 90), das Recht, ihn willkührlich zu behandeln, d. h. das Recht, seine Einhaltung zu erzwingen.

Aus der genaueren Entwicklung des allgemeinen Rechtsgesetzes ergeben sich die „Urrechte", von denen übrigens Fichte ausdrücklich bemerkt, sie seien niemals bestehendes Recht gewesen, sondern seien eine „Fiktion", aber eine wissenschaftlich nothwendige Fiktion. Diese Urrechte führen sich nun alle auf zwei zurück: die Unantastbarkeit. und Freiheit unseres Leibes, und die Unverletzlichkeit unseres Eigenthums. Was die letztere im besonderen betrifft, so bestreitet Fichte schon in einer seiner ersten Schriften (VI, 121) die Meinung, als ob alle Menschen ein ursprüngliches Eigenthumsrecht auf den ganzen Erdboden hätten, und die mit ihr zusammenhängende Forderung einer gleichen Eigenthumsvertheilung mit der Bemerkung: es gebe kein natürliches Eigenthumsrecht, sondern nur ein

natürliches Zueignungsrecht; der Menſch mache eine Sache erſt durch ſeine Arbeit zu ſeinem Eigenthum, wer daher mehr arbeite, mehr beſitzen, und wer nicht arbeite, beſitze rechtlich gar nicht

Das Urrecht als ſolches kann indeſſen nicht genügen. mal beſtimmt es zwar, daß das Eigenthumsrecht geachtet wer aber wie weit dieſes Recht gehe, was als das Eigenthum zu betrachten ſei, was und unter welchen Bedingungen es loſes Gut in Beſitz genommen werden dürfe, läßt das Urrec ches unentſchieden; dieß läßt ſich nur durch Vertrag feſtſtellen iſt aber auch der Rechtszuſtand, ſo lange er ſich nur auf d ſtützt, durchaus unſicher, da jeder das Recht des andern nu achten verbunden iſt, wenn dieſer das ſeinige achtet; ob die Fall ſein wird, dafür hat er keine Bürgſchaft, und auch da recht, welches dem Verletzten zuſteht, nützt wenig, ſo lange geſorgt iſt, daß dieſer Zwang einestheils wirklich eintritt, un ſeits die Grenzen des Rechts nicht überſchreitet; d. h. ſo l eine Macht da iſt, welche jede Rechtsverletzung durch Zwang ohne daß doch hiebei von ihr ſelbſt eine neue Rechtsverletz fürchten wäre. Im Beſitz dieſer Macht iſt aber nicht der ſondern nur die Geſammtheit, und ſie allein gewährt auch ſchaft für die richtige Anwendung derſelben: die Sicherung wie Beſtimmung der Rechte kann in keine andere Hand, als in d meinweſens, des Staates, gelegt werden.

Der Staat entſteht durch den übereinſtimmenden Willen Mitglieder, ſich zur Sicherung ihrer Rechte zu vereinigen, „Staatsbürgervertrag“; ſeine Entſtehung ſetzt daher Einſtimm Betheiligten voraus: wer ſich jenem Vertrag nicht unterwirft, vom Staat ausgeſchloſſen. Die Quelle aller öffentlichen G ſomit in der Geſammtheit der Staatsbürger, im Volke: der der Volksſouveränetät wird von Fichte auf's entſchiedenſte Gerade deßhalb darf aber, wie er glaubt, dieſe Gewalt nicht vom Volk ausgeübt werden; die unmittelbare Demokratie i nicht allein die unzweckmäßigſte, ſondern eine ſchlechthin re Verfaſſung. Denn jede mit der Vollziehung der Geſetze Behörde, auch die ganze Gemeinde, kann die Geſetze verletzen Anwendung unterlaſſen, ſie kann dem urſprünglichen Willen wie dieſer in dem Grundgeſetz des Staats ausgedrückt iſt,

deln. Gegen diese Gefahr kann sich das Gemeinwesen nur durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt sichern; die Personen, denen sie anvertraut ist, müssen einen Richter über sich haben. Nur unter dieser Bedingung ist ein Rechtsstaat möglich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie". Die Gesammtgemeinde hat aber keinen Richter über sich: sie wäre, wenn sie die Staatsgewalt selbst ausübte, zugleich Richter und Parthei. Sie darf demnach diese Gewalt nicht in Händen behalten, sie muß dieselbe durch Repräsentanten ausüben lassen. Diese Repräsentanten jedoch durch die Theilung der drei Gewalten, oder auch nur durch die Trennung der gesetzgebenden Gewalt von der vollziehenden zu beschränken, hält Fichte (hierin mit Rousseau und den Männern des Convents einverstanden) für unthunlich. Das einzige wirksame Gegenmittel gegen den Despotismus soll vielmehr in der Errichtung eines „Ephorats" liegen, einer Behörde, die ohne alle eigene Gesetzgebungs- oder Vollziehungsgewalt die Verwalter der letzteren überwachen und sie, falls sie sich eine Gesetzwidrigkeit erlauben, unter sofortiger Suspension aller ihrer Amtsbefugnisse vor den Richterstuhl der Gemeinde ziehen soll; ein so eminent unpraktischer Vorschlag, daß Fichte selbst später [1]) auf seine Ausführbarkeit verzichtete. Da er aber von der Theilung der Gewalten fortwährend nichts hören wollte, nahm er jetzt seine Zuflucht zu der Hoffnung, es werde ja einmal eine Zeit kommen, wo die Regierung keiner Ueberwachung bedürfe, weil sie in die Hände der Besten gelegt sei.

Die Aufgabe des Staats setzt Fichte im allgemeinen in die Sicherung des Rechts; nur hierauf sollte ja seine Nothwendigkeit beruhen. Dazu dient nun theils die Strafrechtspflege, theils die Polizei, und so werden denn beide eingehend besprochen. Der Polizei räumt Fichte, seinen absolutistischen Neigungen entsprechend, eine weit gehende Befugniß zur Beaufsichtigung der Einzelnen ein. Das Strafrecht des Staats will er auf einen „Abbüßungsvertrag" gründen, durch welchen der Staatsbürger das Recht erhalte, statt der Ausschließung vom Staate, die ihn sonst für jede Gesetzesverletzung treffen müßte, die ihn aber vogelfrei machen würde, sich einem anderen, kleineren Uebel zu unterwerfen; das Interesse des Staats bei diesem Vertrage liegt in der Sicherung gegen Rechtsverletzungen, und für diesen Zweck sollen die Strafen theils auf die Besserung des Verbrechers, theils auf Abschreckung vom Verbrechen be-

1) In dem System der Rechtslehre v. 1812. Nachg. W. W. II, 632.

rechnet ſein; nur bei vorbedachtem Mord ſoll der M
vom Staat ausgeſchloſſen und in Folge deſſen, zu
öffentlichen Gefahr, von der Polizei getödtet werden
Rechtsſchutz wird dem Staate von Fichte ſchon in
v. J. 1796 noch eine zweite, thatſächlich über den
Rechtsanſtalt weit hinausgehende Aufgabe geſtellt.
vertrag ſoll neben dem Schutzvertrag auch einen Eig
als dritten Hauptbeſtandtheil, zur Sicherung jener
einigungsvertrag) in ſich ſchließen; und dieſer Eig
nicht blos die Verletzung fremder Eigenthumsrechte
er ſoll auch jedem für ſich ſelbſt das Recht gewähre
Eigenthums erreichen, von ſeiner Arbeit leben zu kön
den Staat verpflichten, dafür zu ſorgen, daß dieß
ohne Ausnahme möglich ſei. Für dieſen Zweck v
ſchon hier eine Organiſation der Arbeit durch den
an die ältere Zunftverfaſſung, halb an neuere socia
innert. Noch viel weiter geht er aber in ſeinem „ge
ſtaat" v. J. 1800. Hier fordert er, daß der Sta
Gelegenheit zur Eigenthumserwerbung, die gleiche
ſich durch Arbeit Lebensgüter zu verſchaffen; und u
ſoll derſelbe, wie er vorſchlägt, nach außen ſich vo
und den ganzen auswärtigen Handel ausſchließlich in
nehmen, im Innern nicht allein die Preiſe aller
und gewerblichen Erzeugniſſe, ſondern auch die Zah
jedem Erwerbszweig widmen dürfen, von ſich aus
hat dieſe ſocialiſtiſche Theorie noch in ſeinen letzten
holt; als die Hauptaufgabe des Staatslebens tritt
zuerſt in den Reden an die deutſche Nation, die ideal
hervor, und gleichzeitig gewinnt auch die Nationa
Werth, den ſie bis dahin in ſeinen Augen nicht ge
ſteht im engſten Zuſammenhang: denn ſo lange m
tereſſen des geiſtigen Lebens von der Aufgabe des
kann auch der Nationalität, die ſich im Staat verkö
tergeordnete Bedeutung beigelegt werden, und um
Veränderungen in ſeiner politiſchen Anſicht ergaben
aus den Erfahrungen, welche Preußen und Deutſ
glücksjahr der Schlacht von Jena gemacht hatten. A

unmittelbar zuvor in der Weise des damaligen deutschen Kosmopolitismus wegwerfend genug über die „Erdgeborenen" geäußert hatte, die sich von der Scholle eines gesunkenen Staatswesens nicht zu trennen wissen, gieng ihm jetzt über dem Unglück und der Erniedrigung des eigenen Landes das volle Verständniß für die Bedeutung eines Vaterlands auf. Während er bis dahin behauptet hatte, mit der Sittlichkeit und Bildung habe sich der Staat, als bloße Rechtsanstalt, gar nicht zu befassen, betrachtete er jetzt als den wichtigsten von allen Staatszwecken die sittliche Erziehung des Volkes auf dem Grunde der wahren Wissenschaft, bei welcher letzteren er natürlich zunächst an seine eigene Philosophie dachte; und er verfolgte diesen Gedanken nach seiner Art so rücksichtslos und so einseitig, daß er die Staatsleitung mit Plato in die Hand des Lehrstandes gelegt wissen wollte. Beide Gesichtspunkte verknüpften sich ihm aber in der Ueberzeugung, daß Deutschland nicht untergehen könne, weil die Deutschen das einzige wahre Kulturvolk seien, und deßhalb die Erhaltung der menschlichen Geistesbildung an die Erhaltung des deutschen Volkes geknüpft sei. Wir sehen so Fichte von den drei Aufgaben, welche dem Staatsleben gestellt sind: der Rechtsschutz, die Sorge für das Volkswohl, und die Volksbildung, anfangs die erste ganz überwiegend hervorheben; mit ihr verbindet sich dann die zweite in zunehmender Bedeutung, und schließlich wird in der dritten der Zweck erkannt, dem alle andern zu dienen haben [1]).

In einem Anhang zu seinem Naturrecht bespricht Fichte das Familienrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Hinsichtlich der beiden letztern schließt er sich durchweg an Kant an; dagegen unterscheidet er sich von ihm in sehr vortheilhafter Weise durch seine Behandlung des Familienrechts und namentlich durch seine Ausführungen über die Ehe, welche zwar auch an manchen Schiefheiten und Einseitigkeiten leiden, und solches, was nur aus der Persönlichkeit und der persönlichen Erfahrung des Philosophen hervorgieng, mit Unrecht zur allgemeinen Regel erheben, welche aber nicht blos Kant's äußerlicher Auffassung, sondern der ganzen bisherigen Darstellung dieses Verhältnisses gegenüber einen bedeutenden Fortschritt bezeichnen.

Zu der Rechtslehre stellt nun Fichte die Sittenlehre im wesentlichen in dasselbe Verhältniß, wie Kant. Wenn sich jene auf die Hand-

1) Ausführlicher habe ich „Fichte als Politiker" im 7. Stück meiner „Vorträge und Abhandlungen" besprochen.

lungen bezog, bezieht ſich dieſe auf den Willen; wenn je
für das äußere Verhalten der Menſchen gegen einander
ſtimmt dieſe die Geſetze für ihr inneres Verhalten zu ſich
Princip dieſer Geſetzgebung (von welchem der kantiſche Sa
unſeres Willens müſſe Princip einer allgemeinen Geſ
können, nur eine Folgerung ausſpricht IV, 234), ergiebt
Betrachtung der menſchlichen Natur. Das Weſen des
ſeiner abſoluten Selbſtthätigkeit, ſeiner Freiheit. Indem es
ſeinem Weſen ergreift, entſteht ihm der Trieb und die Fo
aus freier Selbſtbeſtimmung, der „reine Trieb", welch
aller Sittlichkeit iſt. Aber dieſer ſelbſt könnte ſich nicht
das Ich ſich nicht als ſelbſtbewußtes ſetzen, wenn es ni
einen Stoff hätte, der ſeiner Thätigkeit Widerſtand leiſtet,
dieſen Widerſtand nicht in ſich ſelbſt als ſeine eigene
ſeinen natürlichen Trieb vorfände. Es ſind ſo in ihm
der reine und der ſinnliche oder Naturtrieb. Aber beide
ſie ſind nur die zwei Seiten ſeiner Natur, bilden nur zu
„Urtrieb". Sie müſſen daher in Uebereinſtimmung ge
das Ich muß ſich durch ihre Vereinigung als das Ga
welches ſie beide umfaßt. Dieſe Vereinigung kann aber
ſtehen, daß der ſinnliche Trieb ſchlechthin durch den re
wird; denn die Selbſtbeſtimmung, die abſolute Selbſtth
das Weſen des Ich, und nur als eine Bedingung dieſer
thätigkeit hat es das Objekt und mit ihm die ſinnliche
Natur geſetzt. Eben hierin beſteht nun die Sittlichkeit
Trieb geht auf völlige Unabhängigkeit beim Handeln, a
freiung von der Natur, die Handlung iſt ihm angemeſſe
wenn ſie gleichfalls darauf ausgeht; weil aber das O
Naturtrieb fortwährend vorhanden iſt, kann dieſes Ziel n
reicht werden, ſondern es iſt eine unendliche Aufgabe, d
nur annäherungsweiſe löſen läßt. Wir müſſen uns für
Handlung ein beſtimmtes Ziel ſtecken; aber wir ſollen dieſes
daß die Handlung „in einer Reihe liegt, durch deren F
Ich unabhängig werden müßte." Der moraliſche Endzu
nünftigen Weſens iſt Selbſtändigkeit der Vernunft über
Geſammtheit der Handlungen, durch welche unſere ſtetig
an die vollkommen freie Selbſtbeſtimmung bewirkt wird,

ſittliche Beſtimmung; und Fichte drückt deßhalb ſein Moralprincip in dem Satz aus: „Erfülle jedesmal deine Beſtimmung.“ Das Gefühl deſſen, was unſerer Beſtimmung gemäß iſt, iſt das Gewiſſen: wir ſind im Gewiſſen befriedigt, unſerer ſittlichen Ueberzeugung gewiß, wenn unſer jeweiliges Bewußtſein mit unſerem urſprünglichen Ich, unſer empiriſches Ich mit dem reinen übereinſtimmt.

Dieſe Uebereinſtimmung iſt jedoch in dem Menſchen nicht von Anfang an vorhanden; ſie iſt in ſeiner Natur angelegt und durch dieſelbe gefordert, aber was in ſeinem urſprünglichen Weſen enthalten iſt, muß von dem Einzelnen als empiriſchem Zeitweſen erſt in ſein Bewußtſein erhoben und mit Freiheit verwirklicht werden. Dieß kann aber nur allmählich geſchehen. Zuerſt wird der Menſch ſich blos des Naturtriebs bewußt und von ihm beherrſcht. Er reißt ſich ſodann vom Naturtrieb los und kommt zum Bewußtſein ſeiner Freiheit; aber dieſe Freiheit iſt erſt die formale, zwiſchen verſchiedenen Naturtrieben zu wählen; ſeine Maxime iſt die der eigenen Glückſeligkeit, er wählt, was ihm die größte Luſt verſpricht. Eine dritte, höhere Stufe iſt es, wenn der Trieb zur wirklichen Selbſtändigkeit, zur Unabhängigkeit von allem Gegebenen, im Menſchen zur Herrſchaft gelangt. Aber ſo lange er hiebei nur dem blinden Drang folgt, ſeinen Willen zur unbeſchränkten Geltung zu bringen, und ſich dadurch das Gefühl ſeines Werthes zu geben, bleibt er hinter der ſittlichen Anforderung doch ſelbſt dann weit zurück, wenn er ſeine Zwecke mit der größten Aufopferung ſinnlicher Genüſſe verfolgt: ſeine Denkart iſt vielleicht heroiſch, aber nicht moraliſch. Dieß wird ſie erſt dann, wenn der Trieb nach abſoluter Selbſtändigkeit in ihm zum gebietenden Geſetz wird, wenn er ſich zur Maxime macht, in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fordert, darum, weil ſie es fordert. Weil aber die Kraft der Trägheit, welche dem Menſchen, als endlichem Weſen, natürlich iſt, jeden länger oder kürzer auf einer der niedrigeren Stufen feſthält, und nur eine aus natürlichen Urſachen nicht zu erklärende That der Freiheit die Entwicklung des moraliſchen Sinnes bewirken kann, bleibt die Erfahrung des Böſen keinem erſpart, und dieß iſt das radikale Böſe, von dem Kant geredet hat (vgl. S. 401 f.)

In der weiteren Ausführung ſeiner Sittenlehre, deren wiſſenſchaftliche Gliederung hier nicht genauer verfolgt werden kann, tritt bei Fichte vor allem das Beſtreben hervor, kein Gebiet des menſchlichen Lebens und der menſchlichen Thätigkeit übrig zu laſſen, welches nicht von der

ſittlichen Idee durchdrungen, von dem Gedanken der Pflicht erfüllt und beſtimmt wäre, nichts ſittlich gleichgültiges, keinen Spielr[illegible] Willkühr und die Neigung des Einzelnen; ebendeßhalb a jedes menſchliche Lebensverhältniß den in ihm liegenden ſi auszumitteln und hienach ſeine eigenthümliche Aufgabe zu b verlangt, daß der ganze ſinnliche, empiriſch beſtimmte Me und Vehikel des Sittengeſetzes ſei (IV, 231); und er ſet allein die beiden Seiten der menſchlichen Natur, die Si die Vernunft, in ein viel poſitiveres Verhältniß, als dieß war, ſondern er gewinnt auch in die ſittliche Bedeutung de Gemeinſchaft eine tiefere Einſicht, als jener. Denn wenn ſi die Selbſtändigkeit der Vernunft zum Zweck ſetzt, dieſe abe Individuen und durch ſie dargeſtellt werden kann, ſo muſ (a. a. O.) ausführt, jeder wollen, daß alle ſittlich hand daher auch die Wechſelwirkung aller mit allen zur Hervo meinſchaftlicher praktiſcher Ueberzeugungen, die ſittliche Gem Menſchen wollen.

Dieſes ethiſche Gemeinweſen nennt nun Fichte nach gang eine Kirche, und er giebt ſchon dadurch zu verſte Religion auch für ihn ihrem Weſen nach mit der E ſammenfällt. Ja es iſt dieß bei ihm in noch höherem Gr als bei jenem. In dem kantiſchen Syſtem war der Gla moraliſchen Weltregenten die unerläßliche Bedingung des eine moraliſche Weltordnung, da das Ich hier eine Natu hatte, deren Geſetze die Bürgſchaft ihrer Uebereinſtimmung ſetzen ſeines eigenen Weſens nicht in ſich ſelbſt trugen. In der Wiſſenſchaftslehre dagegen iſt es das Ich ſelbſt, aus ſichem Weſen die Geſetze der Natur, wie die der ſittlichen gehen. Hier iſt daher die Uebereinſtimmung dieſer beiden Weltordnung, an keine weitere Bedingung geknüpft, als e einſtimmung des Ich mit ſich ſelbſt, und das Syſtem gi Recht, noch läßt es die Möglichkeit offen, von der ſittlichen auf eine über dem Ich ſtehende Urſache derſelben zurückzu that daher nur, was er auf ſeinem Standpunkt thun muſ in ſeiner Abhandlung „über den Grund unſeres Glaub göttliche Weltregierung“ [1]) den Begriff der Gottheit auf de

1) W. W. V, 175 ff. Vgl. oben S. 481.

schen Weltordnung zurückführte. An die letztere müssen wir auch seiner Ansicht nach glauben, denn mit der Gesinnung, welche sich den Zweck der Moralität unbedingt vorsetzt, ist nothwendig die Ueberzeugung verbunden, daß vermöge eines höheren Gesetzes die sittliche That unfehlbar gelinge und die unsittliche mißlinge. Die Welt ist ja „nichts weiter, als die nach Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns", „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht"; wie könnten ihre Gesetze mit den Pflichtgeboten irgendwie im Widerspruch stehen? Nur darauf geht aber der wahre Glaube; „diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen." Sie ist selbst Gott; eines anderen Gottes bedürfen wir nicht und können keinen fassen. Nur wenn jene Ordnung etwas zufälliges wäre, hätten wir einen Grund, sie aus einer von ihr selbst verschiedenen Ursache abzuleiten; da sie dieß nicht ist, da sie das absolut erste aller objektiven Erkenntniß, absolut durch sich gewiß ist, bedarf sie keines Dritten zu ihrer Begründung. „Dieses ist daher das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut." Der wahre Atheismus dagegen liegt in dem Mangel an einer lauteren sittlichen Gesinnung, in dem moralischen Empirismus, dem Eudämonismus. Er besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, daß man der Stimme des Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, oder daß man gar die Pflicht dem Genusse, die Tugend der Glückseligkeit unterordnet. Eben dieß thut aber, wie ihm Fichte nicht ohne Grund vorrückt, der gewöhnliche Theismus, so wie dieser besonders von der deutschen Aufklärung gefaßt worden war. Sein Gott ist der „Geber der Glückseligkeit", die Personifikation des Schicksals, des Unbekannten, von dem der Genuß abhängt; und der Philosoph erklärt deßhalb (V, 217 f.) seinen Gegnern geradezu, sie seien die eigentlichen Atheisten, ihr System sei ein System der Abgötterei und des Götzendienstes; denn dieser sei überall, wo von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet werde, und ob dieses Wesen eine Vogelfeder oder ein allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden sei: wenn Glückseligkeit von ihm erwartet werde, sei es ein Götze. Doch ist es nicht blos diese Unreinheit seiner Motive, sondern auch die Unhaltbarkeit seiner Begriffe, gegen die Fichte's Angriffe auf den Theismus sich richten. Jene Einwendungen gegen die Persönlichkeit Gottes, welche Spinoza seiner Zeit erhoben und Maimon (o. S. 476 f.)

unlängst wiederholt hatte, werden von Fichte, der ja auch mit Spinoza wohl bekannt war, wieder aufgenommen. So unbestreitbar seiner Ansicht nach das Dasein einer moralischen Weltordnung ist, so unw widersprechend erscheint ihm der Begriff von Gott als eine Substanz. „Was nennt ihr denn, fragt er, Persönlichkeit u sein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechte denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerk eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach d durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu e euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott geda nur euch selbst im Denken vervielfältigt." Ja er behauptet, Gott als eine besondere Substanz denke, so müsse man ihn lich denken, denn die Substanz bedeute nothwendig ein in Zeit sinnlich existirendes Wesen [1]). Das ursprüngliche ist nur das Ich in seiner reinen Thätigkeit; mit dem absolute die Gottheit der Sache nach zusammen; sie ist daher so wenig ein Ding, ein Sein, ein Gesetztes, sondern nur „ein reines

Ist nun hienach die Religion nichts anderes, als de Glaube an eine moralische Weltordnung, die auf sich selbst Sittlichkeit, so kann auch die positive Religion unter kein Gesichtspunkt gestellt werden. Daß die Religion überhaupt g wird, dieß hatte Fichte schon in seiner Kritik aller Offenba S. 481) von der menschlichen Unfähigkeit hergeleitet, wenn Möglichkeit einer Offenbarung für den Fall, aber auch n Fall einräumt, daß ein Theil der Menschheit in einen zu tie schen Verfall gerathen sei, um anders, als durch die Re Moralität, und anders, als durch die Sinne, zur Religi werden zu können. Setzen wir für „Offenbarung" das, auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre dafür setzen mus barungsglaube", so erhalten wir die Ansicht, welche er in lehre (IV, 204 f.) ausspricht. Die positive Religion ist Darstellung nichts anderes, als eine Reihe „von Veranstal vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur des moralischen Sinnes zu wirken." Solche Veranstaltu

1) V, 186 f. 316 f. 258 ff. und schon I, 253.

noch mit einer besonderen Auktorität versehen sein; es können diejenigen selbst, aus deren Innerem sich durch ein Wunder der Freiheit jener moralische Sinn zuerst entwickelte, dieses Wunder sich so gedeutet haben, daß es durch ein geistiges Wesen außer ihnen bewirkt sei: das Wesen der Religion wird dadurch nicht berührt. Die Religion ist Sittlichkeit, die Kirche ist ein ethisches Gemeinwesen, die Symbole sind die Zusammenfassung der Ueberzeugungen, in denen alle Mitglieder jenes Gemeinwesens übereinstimmen. Auf diesen Grund hat sich der Geistliche als „moralischer Volkslehrer" zu stellen, aber zugleich an der Erhebung aller, der Fortbildung der gemeinsamen Ueberzeugungen, und daher auch an der Fortbildung der Symbole, zu arbeiten. Dieß kann er aber nur, wenn er zugleich Gelehrter, Theolog ist; und wenn er als Volkslehrer die Pflicht hat, dem gemeinsamen Glauben nicht zu widersprechen, so darf ihm als Gelehrten und Schriftsteller das Recht der vollkommen freien Forschung nicht verkümmert werden (IV, 236. 348 f.).

5. Die spätere Gestalt der fichte'schen Philosophie.

Das System, dessen Grundzüge ich bisher dargestellt habe, wurde von Fichte bis um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in Vorlesungen und Schriften vorgetragen. Ihm hat er seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie vorzugsweise zu verdanken, wenn auch in den außerphilosophischen Kreisen die politischen, moralischen und religionsphilosophischen Werke der folgenden Jahre durch ihre populärere Haltung, und zum Theil auch durch ihre Beziehung auf die brennendsten Zeitfragen, eine größere Wirkung hervorbrachten. Indessen vollzog sich nicht lange nach Fichte's Abgang von Jena ein allmählicher Umschwung in seinen Ansichten, welcher schließlich zu einer sehr erheblichen Aenderung seines ganzen Standpunkts hinführte. Das System der Wissenschaftslehre litt schon in seiner ersten Grundlage an einer widerspruchsvollen Unklarheit. Dieses System wollte den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins aus dem Ich ableiten, die ganze objektive Welt nur als Schöpfung und Erscheinung des Ich betrachtet wissen. Der Einwurf lag nahe: wie denn das Ich, der einzelne Mensch, der nicht blos andere Menschen, sondern auch eine Natur neben sich hat, und der nach Fichte selbst nur unter dieser Bedingung als Einzelner dasein kann, zugleich die schöpferische Ursache aller dieser Menschen und Dinge sein könne; und dieser Einwurf trat auch schon Fichte, nicht selten recht

plump und mit wenig Verſtändniß, entgegen. Um ihn zu entkräften, unterſch'eb Fichte mit zunehmender Beſtimmtheit zwiſchen dem empiriſchen und dem reinen oder abſoluten Ich. Jenes iſt die Einzelperſönlichkeit, das Subjekt, welches die Objekte, und auch wieder ſelbſtbewußte Perſönlichkeiten, außer ſich hat, eben durch ſeinen Gegenſatz zu ihnen ſich als Subjekt beſt iſt das gemeinſame Weſen aller ſelbſtbewußten Perſönli Subjekt-Objekt, welches mit den Subjekten auch die Obj dingung ihres Selbſtbewußtſeins, erzeugt [1]). Allein mit konnte das letztere, wenn ſein Begriff ſo beſtimmt war, nannt werden? Ich iſt eben nur das ſelbſtbewußte Weſe jekt, welches andere Dinge als Objekte von ſich unterſcheidet liche Weſen dagegen, der einheitliche Grund des Subjekts iſt weder dieſes noch jenes, es iſt nicht Ich, ſondern da dem Ich und Nichtich ſteht. Der Begriff des abſoluten in der Mitte entzwei: auf die eine Seite tritt das Ich ob jekt, und neben ihm das Objekt, auf die andere das Abſo abſolute Identität als der Grund, aus dem wir das Sub Objekt herzuleiten haben. Dieſe Folgerung hat zuerſt S den Vorausſetzungen der Wiſſenſchaftslehre gezogen; aber kann ſich ihr nicht entziehen, und eine Vergleichung der Lehren macht es wahrſcheinlich, daß er hiebei von dem Schülers doch nicht ſo unabhängig war, wie er ſelbſt dieß behauptet hat. Die Hauptſache iſt aber allerdings die inne des Syſtems; unter den äußeren Veranlaſſungen, welche den dieſe Conſequenz näher legten, iſt namentlich der Atheiſmu achten, ſofern er durch dieſen genöthigt wurde, die Frage meinſamen, über die Einzelperſönlichkeit übergreifenden Einzeldaſeins eingehender zu erörtern. Er konnte denſelb geſehen haben, zunächſt nur in dem abſoluten Ich und Geſetzmäßigkeit ſeines Weſens ſuchen, die ſich in der mor ordnung offenbart. Aber je beſtimmter er es ausſprad moraliſche Weltordnung das wahrhaft Göttliche und der

1) In den Schriften von 1794 und 1795 (Grundlage der Wiſſenſcha und ſelbſt im Naturrecht (1796) wird dieſe Unterſcheidung noch nicht macht, wohl aber in den Schriften ſeit 1797, denen die Citate S. men ſind. Möglich, daß hiebei auch Schelling's erſte Schriften mitwi

Realität, der Einzelne dagegen nur als Glied in ihr begriffen sei, um so entschiedener wurde sie ihm, wie sehr er sich auch zunächst noch gegen die Substanz Spinoza's sträuben mochte, doch thatsächlich das ursprünglich Wirkliche und Substantielle, das ursprüngliche Sein, um so unvermeidlicher verwandelte sie sich mit der Zeit aus einer bloßen Weltordnung in die Ursache und das Wesen der Welt.

Der Anfang dieser Umwandlung begegnet uns schon in einer Schrift vom Jahr 1800 [1]). Fichte bezeichnet hier (II, 294 f.) das Gesetz, unter dem der Wille aller endlichen Wesen steht, also dasselbe, was er sonst die moralische Weltordnung nennt, als einen ewigen und unveränderlichen Willen, als das geistige Band der Vernunftwelt, das einige Lebensprincip der geistigen Welt, den Urquell von ihr und von uns, als das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin unsere Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewege, alles andere dagegen erklärt er für bloße Erscheinung; während er zugleich fast mit Jacobi's Worten behauptet (II, 248 ff.), der Glaube allein sei es, durch den wir nicht allein dieses Ewigen, sondern aller Realität überhaupt gewiß werden. Denkt er auch bei diesem Glauben zunächst noch in Kant's Sinn an den moralischen Glauben, der mit dem Gewissen und der Gesinnung zusammenfällt, so bedurfte es doch nur eines kleinen Schrittes, um ihn in den religiösen Glauben, und ebendamit jenen „ewigen Willen", der hier noch unklar zwischen dem absoluten Ich und einem vom Ich verschiedenen Absoluten in der Mitte schwebt, in das letztere, in den Willen der Gottheit zu verwandeln.

Noch weiter geht die Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801 mit der Behauptung (II, 63): der Ursprung des Wissens müsse in dem Nichtwissen liegen, in der Grenze und dem Nichtsein des Wissens, also in dem Sein, und näher in dem absoluten Sein, weil das Wissen absolut sei. Hier haben wir bereits das, was der Philosoph früher für durchaus undenkbar und für das eigentliche Princip des Dogmatismus erklärt hatte (vgl. S. 485), das Sein als Grund des Bewußtseins, das Absolute in der Form des Seins, nicht in der des Erkennens. Mit voller Entschiedenheit hat aber Fichte diesen Standpunkt erst etwas

---

1) Der „Bestimmung des Menschen". Genaueres bei Fischer Gesch. d. n. Phil. V, 851 f. 838 f., auf dessen sorgfältige Analyse der Schriften aus Fichte's späterer Periode ich hier überhaupt ein für allemal verweisen will.

ſpäter, ſeit 1805, in einer Reihe von Schriften entwickelt unter denen die „Anweiſung zum ſeligen Leben“ (1806) und der Abri ſchaftslehre von 1810 für uns die wichtigſten ſind.

Alles Wiſſen, ſagt er jetzt (II, 696 f. V, 438 f. u nur ein Bild (ein Schema) des Seins. Das eigentlich Sein aber wird nicht, entſteht nicht, geht nicht hervor a ſein, denn allem Werden muß man ein Sein, und ſchließl Sein vorausſetzen, das nicht geworden und ſomit ſchlecht ſelbſt iſt. Iſt es aber ſchlechthin durch ſich ſelbſt, ſo iſt was es ſein kann, von Anfang an ganz und ungetheilt; nichts in ihm werden oder ſich verändern, es kann nur al vollendete abſolut unveränderliche Einerleiheit gedacht werd dieſe iſt das, was wir Gott nennen. Außer dieſem abſol kein inneres auf ſich beruhendes Sein, denn dieß iſt e außer ihm ſein ſoll, kann nur ſein Bild, ſein Daſein ob auch ſagt (V, 509 ff.), ſeine Form ſein. Mit dieſer m durch ſich ſelbſt unabtrennlich verbunden, ſie muß in de ſtimmtheit des göttlichen Weſens gegründet ſein. Das Bi iſt aber das Wiſſen; das Daſein iſt nur im Bewußtſein in der Vorſtellung des Seins gegeben, dieſe iſt die ein Form und Weiſe des Daſeins. Was daher außer Gott i nur im Wiſſen als Bild des göttlichen Seins. In dieſ ſcheint das an ſich einheitliche Sein als ein mannigfaltiges wird in ſeiner Selbſtanſchauung zum Ich, ebendamit zerfä eine Welt von Ichen, die eine für ſie alle gleiche un Sinnenwelt außer ſich haben. Von dieſer Mannigfaltigkei von der Erſcheinung zum Sein zurückzugehen, iſt die Au Seligkeit des Menſchen. Die höhere Sittlichkeit beſteht da die Menſchheit, in ſich und in andern, zur Offenbarung Weſens macht, das Heilige, Gute und Schöne in ihr Religion darin, daß man Gott allein als wirklich, all nichtſeiend erkennt, daß man nur das Leben der Gottheit l will; die Wiſſenſchaft darin, daß man alles Mannigf Einheit zurückzuführen und aus der Einheit geordnet abzu (V, 468 f. u. a.). Kein anderer iſt nach Fichte auch punkt des Chriſtenthums, wie dieſes im Johannesevan namentlich im Prolog dieſes Evangeliums, am reinſten

soll. Zu seinen geschichtlichen Bestandtheilen verhält sich jedoch der Philosoph auch jetzt noch nicht anders, als früher. Er giebt zu, daß die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit dem Stifter unserer Religion zuerst, und zwar in ursprünglicher Weise, als eine Aussage seines Selbstbewußtseins, als etwas in seiner Persönlichkeit, in seiner Weise, da zu sein, unmittelbar gegebenes, aufgegangen sei; aber er behauptet dennoch, auf den Glauben an diese Person komme es nicht an, nur das Metaphysische, nicht das Historische, mache selig (V, 482 f. 567 f.); und in seiner Schrift über die Berliner Universität (VIII, 130. 136 f.) erklärt er: der Wille Gottes könne ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden, die heiligen Bücher seien durchaus nicht Erkenntnißquelle, sondern nur Vehikel des Volksunterrichts, und müssen bei diesem, ganz unabhängig von dem, was die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, so erklärt werden, wie sie hätten sagen sollen. — Die Stadien, welche der Einzelne und die Menschheit auf dem Wege zu ihrem Ziele durchläuft, hat Fichte wiederholt in einer Weise besprochen, welche sich durch die geistvolle Charakteristik der verschiedenen Standpunkte, durch die philosophische Deduktion der geschichtlichen Erscheinungen, und durch die Zusammenfassung derselben zu einer stufenweisen Entwicklung, mit der hegel'schen Phänomenologie und Geschichtsphilosophie nahe berührt. Wenn er aber freilich diese Entwicklung von einem Normalvolk ausgehen läßt, welches durch seinen Vernunftinstinkt der Träger aller Bildung und der Erzieher der übrigen, wilden und kulturlosen Völker geworden sei (VII, 132 f.), so kommt in diesem seltsamen, von Fichte noch in seinem letzten Lebensjahr (IV, 469 f.) wiederholten Einfall zugleich der ganze Unterschied seines Verfahrens von dem seines Nachfolgers zum Vorschein.

Fichte selbst hat nun allerdings niemals eingeräumt, daß er den ursprünglichen Standpunkt der Wissenschaftslehre später verlassen habe. Allein wenn er selbst sich auch dieser Aenderung seines Standpunktes nicht bewußt war, so thut dieß dem Thatbestand, welcher offen genug vorliegt, keinen Eintrag. Während er früher das Sein aus dem Bewußtsein abgeleitet hatte, leitet er jetzt das Bewußtsein aus dem Sein ab; während ihm früher das Ich als solches das Absolute gewesen war, ist es ihm jetzt nur das Bild des Absoluten; während er auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre die moralische Weltordnung für die einzige Gottheit erklärt hatte, deren wir bedürfen und die wir uns

denken können, kennt er jetzt einen Gott, welcher nicht blos das Gesetz und die Ordnung, sondern das Wesen der Welt, die einzige ursprüngliche Wirklichkeit, das einzige Sein in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Erscheinung ist. Hat sich die Weite dieses Gegensatzes seinem eigenen Bewußtsein verborgen, so können wir uns dieß daraus erklären, daß seine späteren Annahmen sich aus den früheren allmählich entwickelten, ohne an einem bestimmten Punkt abzubrechen, und daß diese Entwicklung aus den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre sich folgerichtig ergab. Nur dürfen wir darum die Veränderung, welche in seinen Ansichten vorgieng, nicht unterschätzen. Die Entwicklung, die sie erfuhren, war keine geradlinige, sondern sie wurden durch dieselbe in wesentlichen Beziehungen in ihr Gegentheil umgebogen; sie war eine folgerichtige, aber durch die Folgerungen wurden die Voraussetzungen widerlegt. Weil aber der Philosoph selbst sich dieß nicht klar machte, konnte er seinen neuen Standpunkt nicht mehr rein auffassen und durchführen. Er war von dem Ich auf die Gottheit, als das höhere und ursprünglichere, zurückgegangen. Aber um die Erscheinungen aus diesem Princip abzuleiten, bediente er sich des gleichen Mittels, dessen er sich zu ihrer Ableitung aus dem Ich bedient hatte. Die Welt und die menschliche Persönlichkeit sollten durch den Proceß des Wissens, die Entwicklung des Bewußtseins, entstehen. Aber das Subjekt dieser Entwicklung blieb vollständig im Dunkeln, die Frage nach dem Sein, an dem sie sich vollziehe, unbeantwortet. Die Gottheit konnte dieses Subjekt nicht sein, denn sie sollte das Ewige, Unveränderliche, in sich Vollendete sein, das keiner Entwicklung unterworfen sein konnte; und Fichte erklärte auch ausdrücklich (II, 696), das Wissen sei „Gott selbst, aber außer ihm selber, Gottes Sein außer seinem Sein," „nicht er selbst, sondern sein Schema" (sein Bild). Ebensowenig konnte aber der Mensch, oder das Ich überhaupt, als das Subjekt betrachtet werden, welches sich durch den Proceß des Wissens zum Selbstbewußtsein entwickelt, denn das Ich entsteht erst durch diese Entwicklung und kann ihr nicht als ihr Substrat vorangehen. Was endlich allein noch übrig bliebe, die Natur sich zum Selbstbewußtsein entwickeln zu lassen, das mußte Fichte am entschiedensten von sich weisen, wie er dieß ja auch in seiner bitteren Bestreitung der schellingischen Lehre gethan hat. Denn die Natur bleibt für ihn nach wie vor nur die Schranke des Bewußtseins, nur eine an sich selbst nichtige und wesenlose Erscheinung, deren ganzes Dasein in

unſerem Vorſtellen, unſerem Glauben an ihre Realität beſteht und mit dieſem Glauben verſchwinden würde. Das Princip des endlichen Daſeins ſchwebt daher unfaßbar zwiſchen dem abſoluten Sein und dem Bewußtſein, der Gottheit und dem Ich, und das ganze Syſtem bewegt ſich in einer widerſpruchsvollen Unklarheit, deren letzten Grund wir gerade darin zu ſuchen haben, daß Fichte ſeinen früheren Standpunkt nicht grundſätzlich fortzubilden wußte, ſondern innerhalb desſelben einen Fortſchritt machen wollte, der nur über ihn hinaus gemacht werden konnte, daß er auf dem Boden und mit den Mitteln der Wiſſenſchaftslehre die Aufgabe löſen wollte, durch welche ſich Schelling genöthigt geſehen hatte, dieſen Boden zu verlaſſen. Deßhalb ließ ſich aber auch nicht erwarten, daß dieſer Verſuch einen bedeutenden Erfolg haben werde. Fichte blieb mit ſeinem umgebildeten Syſtem faſt ganz vereinzelt, ſo bedeutend auch der Eindruck der moraliſchen und politiſchen Ausführungen war, die er mit demſelben wiſſenſchaftlich zu verknüpfen ſich bemühte, die aber ihre Wirkung anderen, von dem philoſophiſchen Syſtem unabhängigen Eigenſchaften zu danken hatten. Nur Schelling gelang es, die Wiſſenſchaftslehre grundſätzlich zu einem neuen Syſtem fortzubilden, das für längere Zeit eine beherrſchende Stellung in der deutſchen Philoſophie einnahm.

6. Schiller und W. v. Humboldt.

Gleichzeitig mit Fichte war Schiller von der kantiſchen Philoſophie ergriffen worden, und er hatte ſich mehrere Jahre ernſtlich und eingehend mit ihr beſchäftigt. Aber ſo bedeutend der Eindruck war, den Kant's moraliſche und äſthetiſche Anſichten auf ihn machten, und ſo entſchieden er ihnen von Anfang an zuſtimmte, ſo fand er ſie doch mit der Zeit der Ergänzung bedürftig. Nur hatte er es dabei nicht, wie Fichte, auf das Ganze des Syſtems abgeſehen. Die erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchungen, die ſeinen wiſſenſchaftlichen Mittelpunkt bilden, lagen ihm ferne; er wandte ſich an die Philoſophie, um ſich mit ihrer Beihülfe theils über die ſittlichen Aufgaben des Menſchen, theils und hauptſächlich über die künſtleriſchen des Dichters klar zu werden; und eben dieſe Fragen ſind es auch, auf die ſeine eigenen philoſophiſchen Arbeiten ſich ausſchließlich beziehen. Er will ſich über das Weſen des Schönen, über die Ziele und das Verfahren der Kunſt Rechenſchaft ablegen; er geht hiebei zunächſt von dem Standpunkte der kantiſchen

Aeſthetik aus; aber ſeine Unterſuchung ſelbſt führt
nicht unwichtigen Fragen über dieſen hinaus und nöti
auch mit Kant's Moral die gleiche Veränderung vorzu
ſeiner Aeſthetik. In demſelben Maß aber, wie er ſi
fernt, nähert er ſich der romantiſchen Schule und e
vermittelt ſo gleichfalls in ſeinem Theile, wenn a
Wege und in beſchränkterer Sphäre, als Fichte, de
jenem zu dieſen [1]).

An Kant (oben S. 374 f.) ſchließt ſich Schiller
für ihn als Dramatiker ſo wichtigen Beſtimmungen ü
und über die Aufgabe der tragiſchen Poeſie an. S
erſteren beruht auch nach ſeiner Anſicht im weſentliche
uns unſere eigene ſittliche Natur zum Bewußtſein b
Erörterung „über das Pathetiſche“ (XI, 412 f.) erl
Kant's Sinn die Wirkung des Erhabenen daraus, d
indem es durch einen überwältigenden und furchtbaren
nach außen Grenzen finde, ſich nur deſto mehr nach
daß wir uns von allem, was dem Sinnenweſen Schutz
in die unbezwingliche Burg unſerer moraliſchen Freih
finden, ebendadurch aber eine abſolute Sicherheit gewi
ſtand des Erhabenen iſt „die Selbſtändigkeit des Ge
des Leidens“, mag ſich nun dieſe Selbſtändigkeit nega
im Unglück, oder poſitiv, durch Handlung, bewähre
anderswo (XI, 434) ſagt: das Gefühl des Erhabenen
aus dem Gefühl unſerer Unmacht, einen Gegenſtand
dererſeits aus dem Gefühl unſerer Uebermacht, wel
geiſtig unterwirft, dem unſere ſinnlichen Kräfte unterl
währt Luſt, dieſes Unluſt. „Ein erhabener Gegenſta
dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerſtreitet, zweckm
nunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, ind
niedrige ſchmerzt“. In dieſer gemiſchten Empfindung be
Die tragiſche Rührung im beſondern beruht auf dem
ſympathetiſche Luſt, die ſie erzeugt, beruht darauf,
Leiden die Kraft der Vernunft, die ſittliche Selbſ

1) Zum folgenden vgl. m. K. Fiſcher, Schiller als Pl
Citate aus Schillers Werken beziehen ſich auf die Duodezausgal

(XI, 452 f.), und eben hieraus sucht Schiller in der Abhandlung „über die tragische Kunst“ die Gesetze der letzteren abzuleiten.

Aber wie er selbst sich als Dichter durch diese, doch immer noch einseitigen Bestimmungen nicht binden ließ, so sehen wir ihn auch in der gleichen Zeit, in der er sie aufstellte, bereits über sie hinausgehen. Wenn er in der Auffassung des Erhabenen mit Kant übereinstimmt, so weicht er dagegen in der des Schönen nicht unerheblich von ihm ab. In der berühmten Abhandlung „über Anmuth und Würde“ führt er aus: da weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertrage, so sei derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, die Bedingung derselben; die Schönheit stehe in der Mitte zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes (XI, 362).

Es wird hier also zunächst im ästhetischen Interesse verlangt, was Kant von seinem moralischen Standpunkt aus für unzulässig erklärt hatte, eine Betheiligung der Neigung an der Pflichterfüllung, eine Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft. Was aber das schönere ist, muß nothwendig auch das bessere sein, und so wird Schiller durch die ästhetische Betrachtuug der Dinge genöthigt, Kant's moralische Grundsätze gleichfalls zu prüfen und ihren Rigorismus durch den Gedanken der sittlichen Schönheit zu mildern. Die Pflichtmäßigkeit einer Handlung, findet er (a. a. O. 363 f.), sei allerdings von dem Antheil der Neigung daran unabhängig; aber die sittliche Vollkommenheit des Menschen könne nur aus diesem Antheil erhellen. Die Tugend sei ja nichts anderes, als eine Neigung zur Pflicht; der Mensch solle seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Er solle nicht trennen, was die Natur in ihm verbunden habe, die Vernunft und die Sinnlichkeit, die sinnliche Natur nicht blos unterdrücken, sondern sie zur Mitwirkung herbeiziehen. Die sittliche Denkart sei dann erst geborgen, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquelle, wenn sie ihm zur Natur geworden sei; so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwende, müsse der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Das höhere gegen den bloßen pflichtmäßigen Willen ist ihm daher die schöne Seele, derjenige innere Zustand, in welchem das sittliche Gefühl sich aller Empfindungen des Menschen so vollständig

versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, wo man nicht mehr nöthig hat, die Stimme des Triebes erst vor dem Grundsatz der Moral abzuhören, wo nicht die einzelnen Handlungen sittlich sind, sondern der ganze Charakter, wo jede sittliche Leistung sich als eine freiwillige Wirkung des Triebs darstellt, und der Menschheit peinlichste Pflichten mit der Leichtigkeit des Instinkts geübt werden. Noch eingehender hat Schiller diesen Standpunkt etwas später in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen ausgeführt. Wenn die Wahrheit den Sieg erhalten solle, sagt er (XII, 29), so müsse sie erst zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer einen Trieb aufstellen, denn Triebe seien die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Näher unterscheidet er (43 ff.), wie Reinhold und Fichte (s. o. S. 467. 501), zwei Triebe, den sinnlichen und den Formtrieb. Jener geht darauf aus, den Menschen in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen; dieser ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten, in dem Zeitleben ein Ewiges, in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle ein allgemeines und nothwendiges Gesetz durchzuführen. Jener hat seine Norm an der Empfindung, dieser an der Vernunft, an dem Denken; auf jenem beruht unsere Empfänglichkeit, auf diesem unsere Selbständigkeit. Aber beide sind die Grundtriebe Einer und derselben Natur, beide müssen daher miteinander vereinigt werden. Der Mensch soll alles zur Welt machen, was blos Form ist, alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; und er soll alles in sich vertilgen, was blos Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen. Er soll alles Innere veräußern und alles Aeußere formen, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Nothwendigkeit unterwerfen. Die Aufgabe der Kultur ist es, beides zu leisten, und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten. In dieser Aufgabe liegt die Idee der Menschheit, der Humanität; wo dem Menschen eine Lösung derselben gegeben ist, wo er sich zugleich als Materie fühlt und als Geist kennen lernt, da erhält er eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, ein Symbol seiner ausgeführten Bestimmung. Eben dieses nun ist es, was die Kunst leistet. In dem Spiel mit der Schönheit verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung, als der Zwang der Vernunft, beide kommen in Einklang, der Mensch ist ganz

Mensch, und erlangt die Freiheit der ästhetischen Stimmung, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind, ebendeßhalb aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, so daß wir in der reinen Bestimmbarkeit zugleich die Unabhängigkeit von jedem gegebenen Zustand und die Fähigkeit zu jeder Thätigkeit gewinnen. Hierauf beruht die erziehende, bildende Wirkung der Kunst: durch sie erst wird der Mensch ganz, was er nicht blos im sinnlichen Begehren, sondern auch im sittlichen Wollen nur halb ist, durch sie erst wird der Widerstreit seiner Triebe, der Kampf der Pflicht mit der Neigung gelöst.

So sucht Schiller die Schroffheit der kantischen Moral durch eine ästhetische Weltansicht zu überwinden; er hat als Philosoph mit Kant angefangen, aber er tritt von Kant mehr und mehr zu Göthe und zu den Männern hinüber, deren Wissenschaft der Weltanschauung dieses Dichters näher kam.

Mit Schiller läßt sich in dieser Beziehung sein Freund Wilhelm v. Humboldt[1]) (1767—1835) zusammenstellen. Auch er war durch Kant zu einer gründlicheren Philosophie und einer strengeren Moral hingeführt worden, als sie ihm ein Engel und die übrigen Berliner Aufklärungsphilosophen, die ersten Lehrer seiner Jugend, geboten hatten, und er hat diese Grundlage seiner Lebensansicht und seines wissenschaftlichen Denkens nie verläugnet. Aber mit ihr verband sich bei ihm von Anfang an der ausgesprochenste Individualismus, der Trieb nach eigenartiger Bildung, nach Lebensgenuß und nach freier, dem persönlichen Bedürfniß entsprechender, von allen äußeren Einflüssen unabhängiger Lebensgestaltung; die Ueberzeugung, daß der Zweck alles Daseins in der Thätigkeit und dem Wohlsein der Einzelnen liege, die Bereitwilligkeit, jeden Menschen und jede geschichtliche Erscheinung in ihrer eigenthümlichen Weise anzuerkennen und gewähren zu lassen. Auch dieser Zug lag ja im Geist jener Zeit, und er konnte bei Humboldt, aus dessen eigenster Natur er entsprungen war, durch seine Verbindung mit einem F. H. Jacobi und G. Forster nur genährt werden. In seiner Jugendschrift vom Jahr 1792, den „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen", streitet Humboldt gleichzeitig für das Recht der Individualität und für den kantischen Rechtsstaat. Er faßt hier den Staat als bloße Sicherheitsanstalt, beschränkt seine

1) Das nähere über ihn bei R. Haym, W. v. Humboldt; 1856.

Aufgabe auf die Vertheidigung der Freiheit gegen widerrechtliche Stö-
rungen, und tritt dem damaligen absolutistischen Polizeistaat und seiner
Neigung, alles zu leiten und zu bevormunden, mit der
gegen: der Staat habe weder für die Wohlfahrt noch f
oder die Frömmigkeit der Bürger zu sorgen; er solle
Thätigkeit schützen, aber sich jeder positiven Einwirkung
halten. Selbst in den Fällen, wo gemeinsame Zwecke
wirken mehrerer fordern, zieht er die freien Vereine de
Staats vor. Ihre tiefere Ausgleichung finden aber die
welche sich hier zur Lösung einer bestimmten Aufgabe
in dem ästhetischen Humanismus, der in Hum
Studium des griechischen Alterthums genährt, durch S
befestigt, während eines sechsjährigen, mehr von der
den diplomatischen Geschäften ausgefüllten Aufenthalts
ausreifte. Die harmonische Entwicklung aller Triebe
in der menschlichen Natur angelegt sind, ist sein Idea
alles Seins, die Uebereinstimmung des Geistes und de
allgemeinste Grundlage seiner Weltanschauung. Er verl
Versöhnung des Triebes und des Gesetzes, Herrschaft
über eine widerstrebende, sondern über eine mit ihm
Natur, eine Gemüthsstimmung, in welcher das Gebot
der freie Wunsch der Neigung und die Stimme des
Ausdruck des vernünftigen Willens erscheine. Er erke
als die Aufgabe der Kunst, die Wirklichkeit im Sinn d
zubilden, die Natur zu idealisiren. Er hat auch in der
tigkeit und den politischen Arbeiten seiner reiferen M
Standpunkt nicht verlassen, und wenn er manche Einse
fänglichen Urtheile über das Staatsleben verbesserte, u
positivere Aufgaben stellte, als früher, so erschien ihm
Schiller und Fichte, als die wichtigste von diesen Au
Volk durch Erziehung und Bildung zur Selbstregierun
In diesem Gedanken verknüpfte er jetzt die ideale
Alten mit dem liberalen Individualismus der Neuzeit;
leitete und betrieb er die Stiftung der Berliner Unive
vollsten Denkmals seiner staatsmännischen Wirksamkeit;
sichtspunkt arbeitete er in den Zeiten der beginnenden
Erringung einer landständischen Verfassung für Preuße

Staat in der sittlichen Kraft der Nation und ihrem lebendigen Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten eine Bürgschaft seiner Erhaltung und Entwicklung verschaffen. Die ästhetische Richtung seines Denkens verräth sich auch in seinen Untersuchungen über die Sprache, mit deren Wesen und Werden seine wissenschaftlich bedeutendsten Arbeiten sich beschäftigen. Er erklärte sie nach Analogie der Kunst aus der Arbeit des Geistes, den artikulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen; er analysirte im Geist der kantischen Erkenntnißtheorie die Bedingungen, unter welchen, und die Vorgänge, durch welche sie sich bildet; er führte die Mannigfaltigkeit der thatsächlich vorhandenen Sprachen auf gewisse einfache Grundformen zurück, und bemühte sich, jede einzelne Sprache als ein organisches Ganzes zu begreifen; er verfolgte die geschichtliche Entwicklung der Sprache und erkannte in ihr, wie in der Geschichte überhaupt, die Offenbarung der in der Menschheit liegenden Kräfte, wie sich diese im Zusammenwirken der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit vollzieht. Aber selbst auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft hat er die Fülle seiner Gedanken nicht in die strengere Systemsform gebracht. Noch ferner lag ihm der Versuch, die philosophischen Systeme seiner Zeit durch ein neues zu vermehren oder auch nur den Grund für ein solches zu legen. Wenn er ihn aber auch gemacht hätte, würde er damit schwerlich eine durchschlagende Wirkung erreicht haben. Gerade jenes Gleichgewicht der geistigen Kräfte, welches bei ihm nicht allein Sache der Naturanlage, sondern auch bewußtes Ziel der Lebenskunst war, ließ das philosophische Denken nicht zu der Entschiedenheit und der Alleinherrschaft kommen, deren es bedarf, um einen neuen Weg zu eröffnen, und die Zeit auf ihm mit sich fortzureißen. Ein reicher, feinsinniger, in seltener Vielseitigkeit harmonisch gebildeter Geist war er auch von der philosophischen Bewegung seiner Zeit auf's tiefste berührt worden; ihre Führung zu übernehmen, hatte er nicht den Beruf und betrachtete er selbst nicht als seine Aufgabe.

IV. Schelling.

1. Schelling's Leben und philosophische Entwicklung.

So groß auch das Aufsehen war, welches der Idealismus der Wissenschaftslehre erregte, und so viele Zuhörer Fichte in Jena um sich versammelte, so klein war doch die Zahl derer, welche sich seinem Sy-

stem wirklich anschlossen, wie sich dieß auch bei dem
desselben kaum anders erwarten ließ. Die Kantianer
fast einmüthig gegen eine Ansicht, welche sich mit
Kant's so wenig vertrug; dieser Philosoph selbst l
quenzen, die Fichte aus seiner Lehre gezogen hatte,
Kant's Gegner ohnedem waren selbstverständlich auch
Schülers, und wenn sich Jacobi eine Zeit lang von de
angezogen fand, so lag der Grund dieser Anerkennung
nur darin, daß er in Fichte's rücksichtslosem Idealismu
legung des behutsameren kantischen sah (vgl. S. 442)
holb, welcher in seiner wechselnden philosophischen
durch Fichte's Schule hindurchgieng (s. S. 468), t
(1770—1848) und Niethammer (1766—1848), da
Fichte in Jena, von Kant zu ihm über; noch entsc
sich Joh. Bapt. Schad (Professor in Charkow, fr
gleichfalls in Jena) zu seinen Ansichten, in der Folg
jedoch der Identitätsphilosophie. Der erste und weit
Anhänger der Wissenschaftslehre war jedoch Schelling;
auch, welcher zuerst mit voller Klarheit erkannte, daß F
Idealismus durch sich selbst zu einem andern und umf
punkt forttreibe.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurd
1775 zu Leonberg in Würtemberg geboren. Schon al
er durch seine seltene Begabung und durch die frühe, al
weit voraneilende Reife seines Geistes die größten
hatte das sechszehnte Jahr noch nicht vollendet, als er
die Universität Tübingen bezog; und als er sie 179
hatte er sich bereits durch mehrere theologische und
beiten vortheilhaft bekannt gemacht. Als Theolog fol
kritischen Denkweise eines Semler, die er aber schon dan
Herder's und Kant's Sinn durch eine lebendigere Auffas
lichen Geistes und seiner Geschichte vertiefte. Indesser
Neigung und sein Talent doch bald ganz entschieden
hin. Er versenkte sich in Kant's Lehre, deren eigentl
von Anfang an in einem viel idealistischeren Sinn faß
Mehrzahl der Kantianer. Als sodann Fichte's erste Sc
schloß er sich ihm sofort begeistert und verständnißvoll

gleichzeitig auch von Spinoza's philosophischer Größe den bedeutendsten Eindruck, und wußte seine Grundgedanken in den fichte'schen Idealismus selbst, welcher dazu Anlaß genug bot, aufzunehmen. Als Begleiter von zwei jungen Adligen gieng Schelling im Frühjahr 1796 nach Leipzig. Er lebte hier über zwei Jahre, mit Studien und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, welche sich jetzt mit Vorliebe der Naturwissenschaft zuwandten; gieng dann aber im Herbst 1798 nach Jena, wo ihm durch Göthe's Vermittlung eine Professur (freilich ohne Gehalt) angeboten worden war. Die fünf Jahre, die er hier zubrachte, waren für ihn eine Zeit der fruchtbarsten akademischen und literarischen Wirksamkeit und der anregendsten persönlichen Beziehungen. Außer Fichte und Schiller kam er auch zu Göthe in ein näheres Verhältniß: in die engste Verbindung trat er aber mit den Männern der romantischen Schule, namentlich A. W. Schlegel; er selbst war Romantiker genug, um ohne Bedenken Schlegel's Gattin, die geistvolle Caroline Böhmer, welche sich deßhalb von ihrem Mann trennte, zu der seinigen zu machen. 1803 siedelte Schelling als ordentlicher Professor nach Würzburg über; als diese Stadt an den Großherzog von Toscana kam, vertauschte er sie (1806) mit München, wo er Mitglied der Akademie und Direktor der Kunstakademie wurde. Nachdem er sodann seit 1821 in Erlangen docirt hatte, kehrte er 1827 als Professor an der dort gegründeten Universität zum zweitenmal nach München zurück. Indessen war der früher so fruchtbare Schriftsteller allmählich immer schweigsamer geworden und seit 1813 so gut wie vollständig verstummt; und es war offenbar nicht blos seine schwankende Gesundheit und sonstige äußere Störung daran schuld, daß die Erwartung eines wiederholt angekündigten umfassenden Werkes immer wieder getäuscht wurde, sondern Schelling selbst war mit seiner Philosophie in eine Sackgasse gerathen, aus der er sich nicht mehr recht herauszufinden wußte. Für die Richtung, welche er jetzt nahm, ist es bezeichnend, daß schon 1816 ein Ruf nach Jena namentlich auch deßhalb viel Verlockendes für ihn hatte, weil er dort in die theologische Facultät überzutreten und in dieser ein wohlthätiges Licht anzustecken hoffte, gegen welches die Erfolge seiner Jugend nur ein unlauteres Feuer sein sollten [1]). Fünfundzwanzig Jahre später kam ein ähnlicher Antrag an ihn, der ihn auf einen ungleich größeren Schauplatz berief.

1) Schelling's Leben in Briefen II, 366.

König Friedrich Wilhelm IV. ließ ihn durch Bunſen's Vermittlung nach
Berlin einladen, wo man ſich von ihm die wiſſenſchaftlich
des Hegelianiſmus, die Begründung einer chriſtlichen
Heranbildung einer neuen Generation in dem deutſchen
Aber die großen Erwartungen und die hochtönenden Ve
denen der Neuberufene ſelbſt es nicht fehlen ließ, gien
füllung. Nachdem die erſte Neugierde geſtillt war, n
ſchaftliche Welt auf das neue Syſtem, deſſen authenti
Schelling ſelbſt zwar verſagte, von dem man aber du
reichende Kunde erhielt, keine weitere Rückſicht, und auc
war vom Katheder ſchon längſt wieder zurückgetreten,
Auguſt 1854 in Ragaz ſtarb.

So unglücklich aber auch dieſer Verſuch ausfiel, ein
Mannesalter verlorene Stellung als Greis zurückzuero
werden wir uns dadurch von der Anerkennung der
Bedeutung abhalten laſſen dürfen, mit welcher Schelli
fang des gegenwärtigen Jahrhunderts in den Gang de
loſophie eingegriffen hat.

Es iſt indeſſen nicht ganz leicht, von der ſchelling'ſ
ein klares Bild zu geben. Ihr Urheber hat ſeine Anſ
Ein zuſammenhängendes Ganzes dargeſtellt, ſondern er
neuen Anläufen jedesmal wieder auf die Grundlagen
um ſie umzugeſtalten und ſie durch eine veränderte Faſſu
und ſich ſelbſt verſtändlicher zu machen. Von Kant und
ſehen wir ihn *zuerſt* über die eigentliche Meinung des
Idealiſmus ſich Rechenſchaft ablegen, ſofort aber auch d
durch eingreifende naturphiloſophiſche Unterſuchungen erg
Elemente noch auf dem Boden desſelben in einer A
durch welche der Uebergang zu einem neuen Standpunkt
titätsphiloſophie, unmittelbar vorbereitet wird. Die
wiſſenſchaftliche Ausführung dieſes Standpunkts füllt
Hauptabſchnitt von Schelling's philoſophiſcher Thätigke
er aber hiebei auf ein Problem ſtößt, zu deſſen Löſung
Mittel verweigert, ſieht er ſich genöthigt, in einer *dritt*
philoſophiſchen Entwicklung die Identitätslehre durch die
urſprünglichen Gegenſatzes im Abſoluten in theoſophiſch
zubilden. An dieſe dritte geſchichtlich bedeutende Form d

Philosophie schließt sich dann viertens die der späteren Zeit an, welche aber, wie bemerkt, ohne alle in's große gehende Wirkung geblieben ist.

Für die Geistesart Schelling's und die innere Entstehungsgeschichte seiner Philosophie ist es bezeichnend, daß er in allen Perioden derselben das Bedürfniß empfand, sich in seinem Denken und seiner Darstellung an ältere oder jüngere Vorgänger anzulehnen. Zuerst entlehnt er von Fichte mit den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus auch die Methode der aprioriſchen Deduktion in ihrer ganzen Strenge und ihrem ganzen Formalismus, während er zugleich als Schriftsteller auch wohl zu der damals beliebten, in der Philosophie besonders durch Reinhold, Jacobi und Schulze angewendeten, Briefform greift. Als sich ihm Fichte's absolutes Ich in die absolute Identität umsetzte, mit der er auf Spinoza's Grundanschauung zurückgieng, versuchte er sich sofort auch in der mathematisch-demonstrativen Methode dieses Philosophen; die Forderung selbst freilich, daß sich alle Wissenschaften endlich in eine universelle Mathematik auflösen, hatte er auch schon früher (W. W. 1. Abth. I, 463) ausgesprochen. Um den Begriff der absoluten Identität darzulegen und den Uebergang von ihr zum Endlichen zu finden, rief er Plato und Giordano Bruno zu Hülfe; und nach ihrem Vorgang wählte er nun auch die dialogische Darstellungsform. Die gleiche Bedeutung erhielt für ihn in der Folge Jakob Böhme und die deutsche Theosophie, an welche seine Gedanken und seine Terminologie jetzt anknüpften. Wollte man endlich in den Vorlesungen und Schriften der letzten Periode eine neue Scholastik erblicken, so würde man schwerlich fehlgehen. Schelling hat so mit einer Beweglichkeit, wie wir sie bei einem so bedeutenden Philosophen nicht leicht finden, eine Reihe verschiedener Standpunkte, Formen und Methoden für sich benützt und sich ihnen anbequemt; und es ist ihm deßhalb nicht selten der Vorwurf gemacht worden, daß er doch im Grunde ein blos formelles Talent, ohne selbständige Ursprünglichkeit des Denkens, gewesen sei. Allein dieser Vorwurf geht zu weit. Auch Plato hat nicht nur die Gedanken seiner Vorgänger im weitesten Umfang verwendet, sondern ebenso in der Darstellung derselben sich vielfach bald an die Eleaten bald an die Pythagoreer, an Sokrates ohnedem von Anfang bis zu Ende angeschlossen; und können wir freilich den deutschen Philosophen dem griechischen weder an geistiger Größe noch an geschichtlicher Bedeutung gleichstellen, so ist er ihm doch verwandt genug, um einer analogen Beurtheilung zu unter-

liegen. Es ist weit weniger der Mangel an Originalität der eben besprochenen Eigenthümlichkeit Schelling's zum B als der Mangel an Reife: die Ungeduld und Uebereilung lich feurigen Geistes, jede neue Entdeckung der Welt al digen, mit jedem neuen Schritt für einige Zeit abzuschlie gewonnene Aussicht als eine unbegrenzte und allumfassend Bei einer solchen Gemüthsstimmung nahm sich Schelling und seine Natur war nicht darauf angelegt, seine Ideen i Vorgehen zum System auszuführen und eine hiefür gee auszubilden; sondern enthusiastisch und von dem unbe seiner Gedanken erfüllt, wie er war, verkündete er sie h schaftliche Sätze, halb wie Offenbarungen, oft mit unz gründung und in gewaltsamer Durchführung; und da e die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Form erkannte, bei den hervorragendsten unter denen, welche vor ihm ve zeugungen der Welt mitgetheilt hatten. Als sich aber die von seinen Voraussetzungen aus die Wirklichkeit zu er deutlicher herausstellte, gerieth seine Produktivität, wie wi in's Stocken, um erst im Alter in der Gestalt einer tr wiederaufzuleben.

2. Der transcendentale Idealismus und die Naturp

Schelling's erste philosophische Arbeiten zeigen uns entschiedenen Anhänger Kant's und Fichte's; daß nämli Philosophen dasselbe wollen, daß die Wissenschaftslehre sei, als der consequente Kriticismus, hat er von Anfang bestimmt behauptet, als Fichte. In einer Abhandlung v führt er im Anschluß an Fichte's Schrift über den Begr schaftslehre aus, daß die Philosophie Ein oberstes abs haben müsse, durch welches mit ihrem Inhalt auch ihre werde, und daß dieses Princip als ein unbedingtes nur sich selbst gesetzten, im Ich, liegen könne; er knüpft se Ableitung der zwei weiteren fichte'schen Grundsätze (oben und sucht nachzuweisen, wie sich aus ihnen auch die kantisd und die Hauptsätze von Reinhold's Elementarphilosophie

1) Sämmtliche Werke 1. Abth. I, 85 ff. Auf diese Ausgabe folgenden alle Citate.

folgenden Jahr handelt der Zwanzigjährige bereits mit größerer Selbständigkeit „vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (I, 149 ff.). Er zeigt, daß der letzte Realgrund alles Wissens nur im Unbedingten, und das Unbedingte nur im absoluten Ich gefunden werden könne, da dieses das einzige sei, was durch sich selbst gesetzt, durch seine eigene Freiheit wirklich sei. Er erkennt die Urform des Ich in der reinen Identität, die Form seines Gegebenseins in der intellektuellen Anschauung; denn im Begriff sei nur Bedingtes, in der sinnlichen Anschauung nur das Objekt gegeben. Er erklärt, das Ich enthalte alle Realität und sei insofern die einzige Substanz, das reine ewige Sein; auch der Gottesbegriff bezeichne in Wahrheit nichts anderes, als das absolute Ich. Dieses absolute Ich unterscheidet er aber schon hier weit bestimmter, als dieß Fichte damals noch that, von dem endlichen. Mit dem absoluten Ich beschäftigen sich auch die „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus“ (I, 280 ff.), wenn sie gegen Kant's moralischen Beweis für das Dasein Gottes den Satz ausführen, das Absolute dürfe nicht als Objekt gedacht werden, weil neben einem absoluten Objekt die Freiheit des Subjekts nicht bestehen könnte. Vom Absoluten soll aber doch alle Philosophie ausgehen, und ihre Aufgabe soll nicht *die* sein, das Sein des Absoluten zu beweisen, denn nur das Bedingte lasse sich beweisen, sondern vielmehr das Dasein des Endlichen zu erklären, zu erklären wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne; und auf diese Frage soll sich (I, 294) auch die kantische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile zurückführen. Wir werden später finden, welche Bedeutung dieselbe in der Folge für Schelling gewann; vorerst genügte ihm die fichte'sche Antwort, daß das Absolute eben als absolutes Ich durch seine unendliche Thätigkeit das Objekt erzeuge. Auch für die Bestimmung der praktischen Aufgaben geht er mit Fichte von dieser Thätigkeit aus: die Bestimmung des Menschen, sagt er, sei Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit; „*sei* im höchsten Sinne des Worts, höre auf, selbst Erscheinung zu sein, strebe ein Wesen an sich zu werden“, dieß sei die höchste Forderung aller praktischen Philosophie. Aus diesem Grundsatz das Recht, in seinem Unterschied von der Moral, das oberste Rechtsprincip und die ursprünglichen Rechte abzuleiten, unternahm Schelling, gleichfalls 1795, in der „Neuen Deduktion des Naturrechts“ (I, 245 ff.);

je mehr er ſich aber hier, nach Fichte's Vorgang, um eine
Ableitung bemüht, um ſo auffallender drängt ſich dem
Leſer die Bemerkung auf, wie ſehr es doch dieſen forma
ſtructionen an wirklicher Bündigkeit fehlt.

Auf dem Standpunkt des fichte'ſchen Idealiſmus treſ
ling auch noch in den „Abhandlungen zur Erläuterung d
der Wiſſenſchaftslehre" aus den Jahren 1796 und 1797.
hier die Annahme von Dingen-an-ſich, indem er behaupte
eigentlicher Abſicht ſei das Ding-an-ſich nur ein ſymboli
für den überſinnlichen Grund der Vorſtellungen; in
dieſer Grund auch nach Kant in unſerer geiſtigen
unſere Einbildungskraft ſei es, welche das Objekt und
auch die Formen der Anſchauung erzeuge, in ihrer poſiti
den Raum als die Bedingung aller Ausdehnung, in der
Zeit, durch welche der Raum begrenzt werde; die Natur
fortgehende Handlung des unendlichen Geiſtes, in welcher
bewußtſein komme, und durch welche er dieſem Selbſtbe
dehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit g
Geiſt ſei das, was ſein eigenes Objekt iſt, nur in ihn
von Vorſtellung und Gegenſtand; er ſei das Unendliche,
endlich ſei, denn wenn er ſich Objekt werde, werde er end
in dieſer urſprünglichen Vereinigung der Endlichkeit uni
liege das Weſen einer individuellen Natur, eines Ich.
Thätigkeit und Leiden (oder Beſchränkung), beide als
dacht; nach dieſen beiden Seiten ſchaue er ſich im Objekt
aber ſeiner auch bewußt zu werden, müſſe er vom Obje
ſich von ihm unterſcheiden, und dieß könne er nur, indem
Erſt durch dieſe Abſtraktion entſtehe das Objekt als ſolche
von uns ſelbſt ſcheinbar unabhängiges. In der weitere
dieſer Gedanken tritt hauptſächlich das Beſtreben hervo
ſammten körperlichen und geiſtigen Welt die ſtetige E
Geiſtes zum Selbſtbewußtſein nachzuweiſen; wobei ſich
im ganzen an Fichte anſchließt, aber doch ſchon durch
thümliche Beſtimmung ſeinen eigenen ſpäteren Conſtructio
Er leitet die Materie daraus ab, daß der Geiſt, um ſi
ſchauen, ſeine Thätigkeiten in einem gemeinſchaftlichen
ſtellen müſſe; er betrachtet den Raum als das, worin

seines Producirens anschaue, die Zeit als das, worin er die Grenze desselben empfinde, ebendeßhalb aber von jeder Thätigkeit zu einer neuen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen fortgehe; er findet, daß er, um sich selbst als thätig in dieser Succession anzuschauen, sich als ein Objekt, welches seine eigene Ursache und Wirkung ist, als eine sich selbst organisirende Natur anschauen, das Objekt mit produktiver Kraft erfüllen, sich als organisirte, belebte Materie erscheinen müsse, daß er aber ebenso andererseits sich in seiner Thätigkeit von seinem Produkt unterscheiden müsse; dieß aber sei nur durch die Selbstbestimmung, mit welcher er sich vom Objekt losreißt, durch das Wollen möglich: der Akt des Wollens sei daher die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins. Daß man sich in seinem absoluten Handeln, durch welches das Ich selbst erst entsteht, anzuschauen wisse, erklärt Schelling für die Grundforderung, an deren Erfüllung alle Befähigung zur Philosophie geknüpft sei. Alle Philosophie beruht daher, wie er bemerkt, auf einem Postulat, sie ist Sache ursprünglicher genialer Begabung. Wer dieser Begabung ermangelt, wer diesem Postulat nicht entspricht, der ist für die Philosophie von Haus aus verdorben; und auf solche unphilosophische Naturen glaubt der Philosoph sich berechtigt mit demselben aristokratischen Stolze herabzusehen, mit dem seine Freunde, die Romantiker, im Bewußtsein ihrer Genialität, auf die „Platten" und „Gemeinen" herabsahen, und sie mit jener „göttlichen Grobheit" zu behandeln, in der es ihm wenige gleichgethan haben.

Von Fichte will sich Schelling nicht einmal in den naturphilosophischen Untersuchungen lossagen, welche ihn schließlich doch über denselben hinausgeführt haben; wie sie denn auch von Anfang an durch Männer und Schriften angeregt wurden, die sich an Kant anschlossen, ohne doch der idealistischen Entwicklung des kantischen Kriticismus zu folgen [1]). In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur"

1) In erster Reihe ist hier Kielmeyer (in Stuttgart und Tübingen) zu nennen, dessen Rede „über die Verhältnisse der organischen Kräfte" (1793) Schelling so bewunderte, daß er II, 565 sagt, das künftige Zeitalter werde von ihr an die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen. Dieser geistvolle, durch Kant und Herder angeregte Naturforscher, der aber ungemein wenig veröffentlicht hat, sucht hier an der Entwicklung und dem Verhältniß der organischen Grundkräfte, Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, nachzuweisen, daß die organische Natur eine von den Säugethieren an stetig absteigende Reihe bilde: die Empfindungsfähigkeit werde in derselben allmählich durch Reizbarkeit und Reproduktionskraft verdrängt, und endlich weiche

(1797) ſtellt er der Philoſophie die Aufgabe (II, 35), a
des endlichen Geiſtes die Nothwendigkeit einer Succeſſio
ſtellungen abzuleiten, und damit dieſe wahrhaft objektiv
mit ihr die Dinge ſelbſt werden und entſtehen zu laſſen.
wird hier (II, 213 ff.) gleich die Materie ſelbſt, in idea
führung der kantiſchen Conſtruction (oben S. 380), au
der Anſchauung erklärt. Allem Denken und Vorſtellen, ſ
gehe eine urſprüngliche Thätigkeit voran, die als ſolche
beſtimmt und unbeſchränkt ſei. Auf dieſe wirke eine ihr en
und dieſe zwei einander widerſprechenden Thätigkeiten ſeien
Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung. Die erſte
poſitiver, die andere negativer Art; jene gehe in's Une
als die beſchränkende und begrenzende, auf ein Endliches,
oben S. 525) Thätigkeit, dieſe Leiden. Wenn das
in Einem Moment zuſammenfaſſe, könne das Produkt die
nur ein Endliches ſein, das aus entgegengeſetzten ſich we
ſchränkenden Thätigkeiten hervorgehe. Indem der Geiſt
ſchauung frei in ſich zurückkehre, trete ihm ſein Produ

---

dieſer auch die Irritabilität; je mehr die eine erhöht ſei, deſto we
andere, und am wenigſten vertragen ſich Senſibilität und Reprodukti
men; je mehr ferner eine dieſer Kräfte auf einer Seite ausgebildet w
ſei ſie auf einer andern vernachläſſigt. Auch die Summe jener Kräf
bekannten Verhältniſſen ab. Die gleichen Geſetze, wie für die Ver
verſchiedenen Organiſationen, gelten endlich auch für ihre Vertheilu
ſchiedenen Individuen Einer Gattung und die Entwicklungsperioden
dauums. Dieſes Verhältniß ſelbſt aber weiſe darauf hin, daß es eine
Urſache ſei, welche in allen jenen Kräften zur Wirkung komme, von w
und Beſtand der belebten Natur und das wechſelnde Verhältniß ihrer
eine Kraft, welche vielleicht vom Licht urſprünglich geweckt, noch jetz
Unterſtützung genieße. — Ein Schüler Kielmeyer's war Eſchenmay
Diſſertation v. J. 1796 Schelling in den „Ideen" (II, 313) eine R
lobend anführt, welche bereits alle Grundgedanken ſeiner eigenen The
enthalten: daß die Qualität der Materie auf dem Verhältniß der
Attraktivkraft, die Unterſchiede derſelben mithin als bloße Gradunte
verſchiedenen Beſtimmungen dieſes Verhältniſſes beruhen, daß von d
der einen oder der andern Kraft die chemiſche Bewegung, von ihre
die chemiſche Ruhe herrühre, daß die Repulſivkraft poſitiver, die Attrakt
Art ſei u. ſ. w. Auch Baader's erſten Schriften hatte Schelling na
Anregungen zu verdanken. Er ſowohl, als Eſchenmayer, werden u
Schelling's Anhängern und Freunden wieder begegnen.

ſelbſtändiges, als Objekt, gegenüber, und die Thätigkeiten, welche die Anſchauung im Objekt vereinigt habe, erſcheinen als Kräfte, die ihm zukommen, weil ſie aus der Natur des Geiſtes nothwendig hervorgehen und dieſer ihr Urſprung jenſeits des Bewußtſeins liege: die poſitive Thätigkeit als eine poſitive, jeder Beſchränkung ein unendliches Beſtreben entgegenſetzende Kraft, als Repulſivkraft, die negative als das Gegentheil derſelben, als Anziehungskraft; die in's Unendliche gehende Repulſivkraft, durch die Anziehungskraft beſchränkt, ergebe einen begrenzten und erfüllten Raum, eine Materie, und deßhalb ſei alles Objekt der äußeren Sinne nothwendig Materie. In den weiteren Auseinanderſetzungen über die allgemeinen Eigenſchaften der Materie, welche ſich an dieſe Ableitung derſelben anſchließen, folgt Schelling Kant's dynamiſcher Phyſik. Aus dem gleichen Standpunkt verſucht er aber auch ſolche Erſcheinungen abzuleiten, auf deren aprioriſche Conſtruction Kant verzichtet hatte: die qualitativen Unterſchiede der Stoffe und die chemiſchen Prozeſſe. Im Gegenſatz zu der mechaniſchen Phyſik und ihrer Atomiſtik (deren Werth für die empiriſche Naturforſchung er übrigens nicht verkennen will) führt er nicht blos die Dichtigkeitsunterſchiede der Körper mit Kant auf das verſchiedene Verhältniß der Grundkräfte zurück, ſondern er glaubt auch, daß ihre qualitative Beſchaffenheit und Wechſelwirkung in dem gleichen Verhältniß und weiterhin in den es bedingenden geiſtigen Vorgängen begründet ſei. Das Objekt, ſagt er (II, 268 ff.), und mit ihm das Bewußtſein, erhält nur dadurch Realität, daß wir die allgemeine Vorſtellung des Materiellen, das Gemeinbild eines Objekts, näher beſtimmen. Realität aber wird nur gefühlt, iſt nur in der Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, heißt Qualität. Das Objekt erhält mithin ſeine nähere Beſtimmung, ſeine Qualität, erſt dadurch, daß es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht; dieſe Beſtimmung erſcheint daher als zufällig, das Reale der Empfindung hat einen Grad, der in's unendliche wachſen und abnehmen kann, und dieſer Grad läßt ſich nicht a priori ableiten. Was uns aber afficirt, iſt die Kraft. Wenn uns alſo die Materie afficirt, wenn wir beſtimmte Qualitäten derſelben empfinden, ſo müſſen ihre Grundkräfte einen beſtimmten Grad haben, in einem beſtimmten Verhältniß der Stärke zu einander ſtehen: „alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intenſität ihrer Grundkräfte", und nichts anderes iſt es auch, was der Begriff eines Grundſtoffs eigentlich ausdrückt: ein Grundſtoff iſt

(II, 293) „die unbekannte Urſache einer beſtimmten
terie“, dieſer Grund liegt aber in Wahrheit in dem
hältniß der Grundkräfte, der Repulſiv- und Attracti
nun, wie dieß Schelling (II, 317 ff.) näher nachzun
mogeneität und Heterogeneität der Stoffe, das Eintr
der chemiſchen Prozeſſe beſtimmt. In das einzelne
kann aber die gegenwärtige Darſtellung nicht eingehe
die ſonſtigen Erörterungen der „Ideen“ über Verbrenn
Elektricität, Magnetiſmus u. ſ. f. wiedergeben. Sc
in denſelben noch weit mehr, als in ſeinen ſpäteren
Schriften, der aprioriſchen Conſtructionen, bemüht
das eigentliche Weſen der Naturerſcheinungen aufzuf
zwiſchen den entgegenſtehenden Anſichten der Phyſiker
werden auch ſeine Annahmen als ſolche der heutige
wohl nur zum kleinſten Theil noch haltbar erſchein
doch immerhin in denſelben, wenn man den damalig
ſchung in Betracht zieht, manchen ſinnreichen und fr
finden.

Hatte der Philoſoph hier ſeine naturphiloſophiſ
noch ausdrücklich an den tranſcendentalen Idealiſm
führt er ſie dagegen in der Schrift „von der Welt
hängig von ihm. Er will in derſelben das geme
der anorgiſchen und organiſchen Natur aufſuchen, de
daß beide Eine und dieſelbe Urſache haben, daß zw
und Organiſmus kein unüberwindlicher Gegenſatz ſta
in der Welt vielmehr abſolut Eines ſei, da ſich n
tinuität aller Natururſachen, der durchgreifende Zuſa
laſſe, in welchem die Funktionen des Lebens und
den allgemeinen Naturveränderungen ſtehen. Er will
die Mannigfaltigkeit der Wirkungen jenes Princips
und es erklären, daß die Natur nur in dem grö
Formen ſich gefällt (II, 347 f. 408. 568 f.). Zu i
er nun zuerſt die wichtigſten Vorgänge in der unorg
er findet ſchon bei ihnen, daß einerſeits eine allgem
genommen werden müſſe, da überall, wo Erſcheinun
gegengeſetzte Kräfte ſeien, und ohne dieſe keine I
möglich ſei, daß daher eine philoſophiſche Naturle

Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen habe; daß aber andererseits, um jene Duplicität begreifen zu können, eine allgemeine Homogeneität der Materie angenommen werden müsse, und alle besonderen Materien von einander nur durch Gradverhältnisse verschieden sein können (II, 390. 406 ff. 459 u. ö.). Schon das Licht ist, wie er glaubt, zusammengesetzt aus einer ponderabeln und einer höhern Materie; jene ist der Sauerstoff, diese ein frei circulirendes, höchst elastisches Fluidum, der Aether (II, 398). Dieselbe Materie bildet bei einem andern Grade der Qualität Wärmematerie (410). Durch das umgekehrte quantitative Verhältniß dieses imponderabeln Stoffes zum ponderablen unterscheiden sich die beiden Materien, in welche die Lebensluft beim Elektrisiren zerlegt wird; gerade in dieser Zerlegung besteht nämlich das Elektrisiren (439). Als ein Produkt der entgegengesetzten elektrischen Materien ist Schelling geneigt die atmosphärische Luft zu betrachten (459 f.). Noch ursprünglicher, als die elektrische Kraft, ist aber, wie er glaubt (484 ff.), die magnetische. Das positive Element des Magnetismus ist dasselbe, was sich im Licht offenbart, und die magnetische Polarität der Erde ist die ursprüngliche Erscheinung des allgemeinen Dualismus, der in der Physik nicht weiter abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß. — Aus den unorganischen Stoffen bildet sich nun die thierische Materie, aus den chemischen Processen setzt sich der Lebensproceß zusammen. Alle diese Stoffe und Vorgänge bilden aber (II, 496 ff.) erst die negativen Bedingungen des Lebens; seine positive und absolute Ursache muß in einem höheren Princip gesucht werden, das außerhalb der Sphäre des Lebensprocesses selbst liegt. Dieses Princip des Lebens wirkt dem chemischen Proceß der Oxydation entgegen, es ruft den Desoxydationsproceß hervor, in welchem die Irritabilität besteht; es bewirkt die Individualisirung der Materie, auf der jede Entstehung eines Organismus beruht, die Bildung in sich selbst beschlossener Ganzen, welche (nach Kant's bekannter Bestimmung) zugleich Ursache und Wirkung von sich selbst sind. Für die Bestimmung desselben findet Schelling nicht allein den Begriff der Lebenskraft, welchen er durchaus verwirft, sondern auch Blumenbach's Bildungstrieb ungenügend; er selbst beschreibt es (564 f.) als diejenige Kraft, deren einzelne Zweige und Erscheinungen die im lebenden Wesen vorkommenden Funktionen, der „animalische Proceß", die Irritabilität und Sensibilität seien, kommt aber bei dem Versuch seiner näheren Bezeichnung nicht über die unbestimmte Bemer-

kung hinaus: es ſei jenes Weſen, das d
gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend l
ſiker jener Zeit mit dem formenden und
hielten.

An die bisher beſprochenen Unterſuchu
„Erſten Entwurf eines Syſtems der Natur
gefügten „Enleitung“ der Verſuch an, i
Phyſik in ſeiner aprioriſchen Nothwendigke
dieſem Wege kann, wie Schelling erklärt (
forſchung zu dem Range einer Wiſſenſchaft
alles unſer Wiſſen urſprünglich aus der
Wiſſen im ſtrengen Sinn nur das rein ap
nungen nach nothwendigen Geſetzen aus
ableitet: „über die Natur philoſophiren he
Princip, von welchem hiebei auszugehen iſt
duktivität der Natur, in dem Satze, daß
Produkte nur ein beſonderer Ausdruck ſind
höchſte Thätigkeit [1]). Nur die ſelbſtgeſetzt
nur eine Hemmung derſelben, deren Grund
ſein, durch welche die Naturdinge entſtehen
einen Punkt, in welchem jene Thätigkeit g
aber an ſich ſelbſt unendlich iſt, kann ſie n
nie in ihrem Produkt ſich erſchöpfen, und i
Produkt erzeugen; ſondern in jedem ihr
einer unendlichen Entwicklung, ſie geht ü
und bringt ſich nur in einer unendlichen
immer wird, und nie iſt. Die erſten
meinen Naturthätigkeit liegen in den urſ
Elementaraktionen, auf deren verſchiedenem
der Materie beruht. Aus dem Gleichgewich
ſich das Abſolutflüſſige, welches als ſolche
gar nicht componibel wäre, aus dem Ueb
abſolut Starre, Indecomponible und Comp
weder dieſes noch jenes dulden; es erſchei
Prozeſſe, durch welche das Incomponible b

1) III, 11 ff. 283 f.

Indecomponible beständig componirt wird; und diese unendliche Naturthätigkeit muß sich in einer Reihe von Gestalten darstellen, welche dadurch entstehen, daß das an sich unendliche Produkt jener Prozesse auf jeder Stufe des Werdens fixirt wird. (Mit dem Beweis dieser Nothwendigkeit hat es sich aber Schelling III, 42 sehr leicht gemacht). Das Mittel, um diese Fixirung herbeizuführen, ist die Entwicklung des Geschlechtsunterschieds — ein Satz, mit dem wir höchst unvermittelt aus der allgemeinen Betrachtung der Natur in die der organischen Natur versetzt werden. Durch den Geschlechtsunterschied wird der Bildungstrieb auf bestimmten Stufen gehemmt, denn die Vereinigung der Geschlechter erzeugt wieder nur Individuen derselben Art, sie ist nur das Mittel zur Erhaltung der Gattung; auf die Verschiedenheit dieser Stufen soll sich (III, 53) die Verschiedenheit der Organisationen zuletzt reduciren. Die Möglichkeit einer solchen Fixirung bestimmter Produkte, die Möglichkeit, daß individuelle Naturen sich gegen den allgemeinen Organismus behaupten, ist bedingt durch den Gegensatz der organischen Thätigkeit gegen äußere Reize, also durch den Gegensatz des Organischen und Anorgischen (69 ff.); und da somit die unorganische Natur (noch wie bei Fichte) nur als die gegensätzliche Bedingung der organischen gefordert ist, werden alle ihre unterscheidenden Merkmale aus diesem Gegensatz abgeleitet (93 ff.). Auf die Vermuthungen über die Entstehung des Sonnensystems durch Explosionen seines Centralkörpers, über die Schwere, als eine durch Sonneneinfluß in allen Theilen der Erde hervorgebrachte Tendenz zur wechselseitigen Intussusception, über das Licht als Phänomen einer chemischen Aktion der Sonne auf die Erde, über die Natur und die Verwandtschaft des elektrischen und des chemischen Verbrennungsprocesses, welche Schelling bei dieser Gelegenheit nach seiner Weise höchst zuversichtlich ausspricht, kann ich hier nicht näher eingehen. Aus allem bisherigen schließt er nun (144), daß zwischen der organischen und der unorganischen Natur eine prästabilirte Harmonie stattfinde, daß sich beide wechselseitig erklären und bestimmen. Näher wird dieses Verhältniß so erklärt. Aller Zusammenhang des Organismus mit einer unorganischen Welt beruht auf einer Erregbarkeit. Die Ursache der letzteren, und ebendamit alles Lebens, kann weder blos in chemischen Processen noch in einer eigenen Lebenskraft gesucht werden; der Quell und Ursprung des Lebens liegt vielmehr in der Sensibilität; ihre Ursache ist die Ursache alles Lebens. Dieser dynamische Thätigkeitsquell

wird erkennbar in der Thätigkeit, die er hervorruft,
bilität (für welche Schelling III, 161 ff. eine ſel
ſtruction giebt). In demſelben Maße, wie dieſe in
liſcht, tritt der Bildungstrieb oder die Produktion
Zweigen, der Ernährung, dem Wachsthum, der Zeugu
Kunſttrieb, der Metamorphoſe der Inſekten, der Rep
Zoophyten und Pflanzen, hervor. Es iſt ſo Eine
durch alle Stufen des organiſchen Daſeins herab alln
Pflanze ſich verliert, und Eine ununterbrochen wir
von der Senſibilität des erſten Thiers an bis in die
der letzten Pflanze ſich verliert (206). Die gleiche E
aber auch in der allgemeinen und der anorgiſchen R
bilität entſpricht der Magnetiſmus, der Irritabilität d
Bildungstrieb das Licht und der chemiſche Prozeß; un
Geſetz für dieſe Stufenfolge iſt auch hier dasſelbe: „d
verliert ſich in die untergeordnete dadurch, daß ihr h
ſchwindet, und der niederere höherer Faktor der unt
wird“ (255). Wie die Senſibilität für die organiſche
netiſmus für die unorganiſche Natur die allgemeinſte
ſind alle organiſchen, dieſem alle dynamiſchen Kräfte
gemeinſchaftliche Urſache beider wird es daher ſein, we
Thätigkeitsquell in der Natur iſt, welche zuerſt in die
tität Duplicität, in die Homogeneität der Natur Hete
welche jenen allgemeinen Dualismus hervorgerufen l
magnetiſchen Polarität an durch die elektriſchen Erſ
chemiſchen Heterogeneitäten ſich verliert und zuletzt i
Natur wieder zum Vorſchein kommt (220. 257 ff.).
Organiſation des Univerſums, dieſe Entwicklung des
urſprünglichen Punkt möglich ſei, muß einerſeits eine
zur Entwicklung, andererſeits eine ebenſo unendliche
angenommen werden. Jene würde uneingeſchränkt ge
ſchauung einen unendlichen Raum, dieſe ein abſolutes
Punkt, das Symbol der Zeit, entſtehen laſſen; jene
panſivkraft, dieſe als Attraktivkraft dar. Indem ſie f
Verhältniß verbinden, wird der Raum in verſchiedenen
erfüllt. Damit endlich die Evolution an beſtimmten
werde, muß zu dieſen beiden noch eine dritte Kraft h

welche eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt wird, die Schwerkraft (261 f.); wie man sieht, die kantische Construction der Materie, die aber hier nicht auf analytischem, sondern auf synthetischem Wege gefunden werden soll. Wir erhalten somit im ganzen (wie Schelling in der „Einleitung" III, 306 ff. ausführt) eine dreifache Construction: der Materie im Allgemeinen, der specifischen Differenz der Materie (des dynamischen Processes), und des Organismus. Jede von diesen Constructionen hat drei Stufen, welche in der folgenden in höherer Potenz wiederkehren, welche sich aber auch zu einander so verhalten, daß die folgende immer die höhere Potenz der vorangehenden ist. Dieß ist jedoch bereits eine Abänderung der früheren Darstellung: in dieser war die Natur nicht als aufsteigende, sondern als absteigende Stufenreihe construirt, und als ihre zwei Hauptformen waren nur die organische und die unorganische Natur bezeichnet worden.

So weit aber diese Naturphilosophie von systematischer Vollendung noch entfernt ist, so erzwungen ihre Constructionen, so übereilt ihre Hypothesen großentheils sind, so wird man ihr doch die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß sie ein sehr geistreicher und großartiger Versuch ist, die Natur als Ganzes der philosophischen Betrachtung zu unterwerfen und in allen ihren Theilen Eine und dieselbe nach durchgreifenden Gesetzen wirkende Kraft, Ein und dasselbe in regelmäßiger Abstufung sich entwickelnde Leben nachzuweisen; ein Versuch, dem wir seine dichterische Kühnheit um so eher verzeihen, und von der geistigen Begabung seines Urhebers um so höher denken werden, wenn wir erwägen, daß Schelling das 25ste Jahr noch nicht zurückgelegt hatte, als alle die bisher besprochenen Schriften bereits erschienen waren. Indessen soll die Naturphilosophie doch nur ein Theil des Systems sein, und Schelling selbst bemerkt ausdrücklich (III, 11. 271 ff.), daß nur die Transcendentalphilosophie sich zum absolut Unbedingten erhebe, und die Natur aus dem Selbstbewußtsein erkläre. Das Ganze der Philosophie aus diesem idealistischen Gesichtspunkt darzustellen, ist die Aufgabe, welche er sich im „System des transcendentalen Idealismus" (1800) gesetzt hat.

Schelling will hier „alles Wissen gleichsam von vorne entstehen lassen", „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität, und die gesammte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vortragen" (III, 330 f.). Für diesen Zweck geht er mit Fichte vom Subjekt als dem Ersten und Absoluten aus; er verlangt, daß wir das

gesetzmäßige Handeln der Intelligenz in intellektue
greifen und sie nun auf ihrem ganzen Wege verfolge
wie sie zuerst ohne Bewußtsein die Natur, dann
freien Handlungen producirt, wie wegen der wesentl
beiden Thätigkeiten die Naturprodukte als zweckmä
doch zweckmäßig erklärbar zu sein, wie aber auch d
Kunst eine solche zugleich bewußte und bewußtlos
und sich in ihr vollendet. Die Ausführung dieses
stem des transcendentalen Idealismus", gerade wei
an ein in den Grundzügen schon gegebenes System
systematische Vollendung und formelle Abrundung g
später in diesem Maße nicht wieder geglückt ist. A
ist aber diese Darstellung mit Ausnahme ihrer letz
genthümlichem Inhalt weniger reich, als die Arbeit
Unruhe einer immer neuen Gedankenerzeugung de
zur abschließenden Zusammenfassung seiner Ideen k

Dem Standpunkt des transcendentalen Idealis
ginnt Schelling mit dem Ich als dem Subjekt-Ob
Ich, das durch seine intellektuelle Selbstanschauung,
reinen Selbstbewußtseins, sich selbst producirt. Er
retischen Philosophie: um sich selbst anschauen,
bewußtseins vollziehen zu können, müsse das Ich zu
Epoche seiner Entwicklung seine an sich unendliche
und da es in dem Akt der Begrenzung als solchen
diesen Akt reflektiren könne, sich als begrenzt vor
grenztheit als eine ihm selbst zufällige, durch ein N
wirkte empfinden; wenn es sofort vermöge sein
duktivität über diese Grenze wieder hinausgehe, ers
weitergehende Thätigkeit als etwas jenseits der G
als Ding-an-sich, ebendamit unterscheide sich der d
begrenzte Theil seiner Thätigkeit als Ich-an-sich
komme so dazu, sich selbst als empfindend anzuschau
seine beiden Thätigkeiten, die unbegrenzbare oder
grenzte oder reelle, in der Anschauung der Materie z
jene als Expansivkraft, diese als Attraktivkraft, ihr
die Schwere erscheine. Aus dem Verhältniß dieser
in einer Deduktion, die wir freilich nicht sehr bündi

drei Dimensionen der Materie und mit ihnen den Magnetismus, die Elektricität, und den Galvanismus oder Chemismus abzuleiten. Er verfolgt die produktive Thätigkeit des Ich weiter durch eine zweite Epoche von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion. Indem das Ich sich selbst anschaut, sagt er, so wird ihm diese Anschauung, so weit sie über die Grenze (des Ichs gegen das Ding-an-sich) hinausgeht, äußere, so weit sie diesseits dieser Grenze und somit innerhalb des Ichs bleibt, innere Anschauung; das Ich gewinnt das Gefühl seiner selbst im Unterschied vom Objekt, und während ihm sein eigenes Leben in die Zeit fällt, schaut es das Objekt als ein äußeres im Raum an. Aus dieser Anschauung folgt dann weiter (wie Schelling ausführlich, aber unklar und künstlich, auseinandersetzt), daß sich die Dinge in den Verhältnissen der Substanz und des Accidens, der Causalität und der Wechselwirkung darstellen. Wird endlich der Wechsel der Veränderungen im Ich, die Succession der Vorstellungen, wieder in einem Produkt angeschaut, so wird dieses (der Beweis dafür hat natürlich wieder seine Lücken) als ein in sich zurückkehrender Kreis, als das Erzeugniß einer Thätigkeit erscheinen, welche unaufhörlich zugleich Ursache und Wirkung von sich selbst ist. Dieses Produkt ist mit Einem Wort die organische Natur, deren nähere Bestimmungen — die Stufenfolge der Organisationen, die drei Kräfte der Sensibilität, Irritabilität und Produktion — übereinstimmend mit den früheren Auseinandersetzungen, aber nur kurz, besprochen werden. Ihre Spitze erreicht jene Stufenfolge in derjenigen Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist, in welcher sie sich selbst lebend, geboren werdend und sterbend erscheint. Ueber diese Erscheinung erhebt sie sich in der dritten Epoche durch die Abstraktion, durch welche ihr nun erst die reine Anschauung des Raumes, die Anschauung der Zeit als des transcendentalen Schema's (s. o. S. 348 f.), die Begriffe der Substantialität, Causalität u. s. w., überhaupt die Kategorieen als solche entstehen. Mit der Forderung der absoluten Abstraktion geht die theoretische Philosophie, wie bei Fichte (oben S. 492), in die praktische über.

Das Princip der praktischen Philosophie ist der Wille, oder die Selbstbestimmung der Intelligenz, vermöge deren das Ich nicht mehr blos bewußtlos, wie in seiner ersten Hervorbringung, sondern mit Bewußtsein producirt. An sich ist diese Selbstbestimmung hier die gleiche, wie dort, es ist dieselbe Autonomie des Ich, welche als anschauend die

Natur, als handelnd die ſittliche Welt erzeugt; aber
Selbſtbeſtimmung den empiriſchen Anfang des Bewußtſ
ſie in einen beſtimmten Zeitpunkt und iſt an eine ä
geknüpft. Dieſe Bedingung für das freie Handeln de
ſich ſelbſt liegt (wie Schelling mit Fichte behauptet un
beweiſen ſucht) in dem Handeln von Intelligenzen auß
Einwirkung ſie die urſprünglichen Schranken ihrer eigen
erblickt; und nur dadurch wird ihr auch die Welt üb
Ebenſo bedarf ſie aber auch eines Objekts, in dem ihr
ihr objektiv wird. Aber damit dieſes die Freiheit und
Ich in ſich darſtelle, muß es ſelbſt ein unendliches, id
Gegenſtand der Anſchauung ſei, muß es ein begrenzte
ziehung muß es das Werk einer freien That, in dieſe
jedes äußere Objekt, nach nothwendigen Geſetzen erze
jener Seite ergiebt ſich dem Ich die Forderung, daß
ſetzen der Freiheit beſtimme, daß ſeine Thätigkeit nur auf
beſtimmung, die reine Geſetzmäßigkeit, gerichtet ſei; nach
ben, die Bedingungen ſeiner Individualität zu erfüll
dieſes Gegenſatzes wird der Wille, in welchem ſeinem
nach Freiheit und Nothwendigkeit eins ſind, in ſeiner
Willkühr. Das Mittel, um in der Wechſelwirkung der
Freiheit zu ſichern, iſt die Rechtsordnung; die Erhal
ordnung iſt die Aufgabe des Staates; die Realiſirung
Schelling mit Kant von einem Bund aller Völker er
Werk der Geſchichte. In der Geſchichte verſchlingen ſ
Nothwendigkeit: aus dem bewußten und willkührlichen
ſchen geht bewußtlos hervor, was ſie nicht beabſichtigten
loſen Handeln der Menſchen herrſcht eine unbewußte
vermöge der alle an dem, was nur durch die ganze Ga
iſt, an der Verwirklichung der moraliſchen Weltordn
müſſen. Dieſes ſelbſt ſetzt eine präſtabilirte Harmoni
Geſetzmäßigen und dem Freien, dem Objektiven und
voraus, und dieſe Harmonie kann ihren Grund nur in
in der abſoluten Identität haben, in welcher gar
iſt, und welche ebendeßwegen nie zum Bewußtſein gela
Geſchichte iſt eine fortgehende Offenbarung dieſes Abſolu
halb aber kann es ſelbſt nie ſichtbar in die Geſchichte e

ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend". Das Absolute trennt sich zum Behuf seiner Erscheinung im Bewußtsein in das Bewußte und Bewußtlose; es selbst aber ist nur die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden [1]).

Dieselbe Harmonie ist es, welche uns die Natur im ganzen und die organische Natur im besondern durch die Zweckmäßigkeit ihrer Produkte zur Anschaung bringt; denn diese Produkte lassen sich gerade auf dem Standpunkt des transcendentalen Idealismus nur als das Werk einer bewußtlos schaffenden Intelligenz betrachten. Wird dieses Produciren zu einem solchen, dessen Princip im Ich liegt, schaut sich das Ich in seiner eigenen Thätigkeit als bewußt und bewußtlos zugleich an, so tritt an die Stelle der Natur die Kunst, an die Stelle des Naturprodukts das Kunstwerk. Eben dieß ist nämlich nach Schelling das unterscheidende Merkmal alles künstlerischen Schaffens, daß in ihm die bewußte und bewußtlose Thätigkeit schlechthin zusammenfallen, daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in seiner Vollendung die Nothwendigkeit eines Naturprodukts hat. In der Vereinigung dieser beiden Elemente kommt dem Ich seine eigene Unendlichkeit, das Absolute, aus dem alle seine Thätigkeit ursprünglich hervorgieng, zur Anschauung. Die geistige Macht, welche über das eigene Bewußtsein hinaus das Unendliche in ihr Werk legt, ist das, was wir Genie nennen; auf der Darstellung dieses Unendlichen in dem endlichen Produkt beruht alle Schönheit. Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle; durch das Wunder der Kunst wird das absolut Identische, welches an sich weder subjektiv noch objektiv ist, aus ihren Produkten zurückgestrahlt. In ihr kommt daher die schöpferische Thätigkeit der Intelligenz zum Abschluß; sie leistet, was für die Wissenschaft immer eine unendliche Aufgabe bleibt; das dichterische Vermögen, welches in seinem unbewußten Schaffen die Natur hervorbrachte, schaut hier in seinem höchsten Produkte sich selbst an, das System kehrt in seinen Anfangspunkt zurück, und die Philosophie selbst erkennt, daß alle Wissenschaften nach ihrer Vollendung in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen,

---

1) Näher unterscheidet Schelling in der Offenbarung des Absoluten drei Perioden: die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung; wir sollen uns noch in der zweiten, welche mit der Gründung des römischen Weltreichs begonnen habe, befinden.

von welchem ſie ausgegangen waren. So weist über ſich ſelbſt hinaus auf die Kunſt, als eine höhe Lebens; ein Zug, welcher uns nicht blos den Einf Schule, mit deren Häuptern Schelling eben damals kehr ſtand, ſondern auch den Antheil verräth, den ſe Anlage an ſeiner Spekulation hatte.

3. Die Identitätsphiloſophie.

Schon in den bisher beſprochenen Schriften ha unverkennbar ein neuer, von Fichte's tranſcendenta ſentlich abweichender Standpunkt in zunehmendem A war allerdings von dieſem Idealiſmus ausgegange zu widerlegen, ſondern nur zu ergänzen und in ſich nommen; er hatte auch ſeine Naturphiloſophie urſp ſem Sinn entworfen und ſie in ſeinem „Syſtem idealiſtiſche Conſtruction ſelbſt aufgenommen: die N Erzeugniß des Ich, eine Form ſeiner Erſcheinung, „ Empfindungen und Anſchauungen gleichſam erſtarrt IV, 77) ſein. Aber Schelling hatte nicht allein abſolute Ich von dem empiriſchen, welches in Wa nannt werden kann, ſchärfer als Fichte unterſchied auch immer beſtimmter dazu hingedrängt worden, als das allem Gegenſatz von Subjekt und Objekt v höheren Grund des Bewußten wie des Bewußtloſe als die abſolute Identität oder die Gottheit zu ſ Es bedurfte nur noch eines Schrittes, und dieſ hob ſich aus dem Ich, in dem ſie der Philoſoph bis hatte, als ein ſelbſtändiges, jenem vorangehendes terſcheidendes Princip heraus, der tranſcendentale die Identitätsphiloſophie über.

Dieſen Schritt ſehen wir Schelling zuerſt 1801 meines Syſtems“ thun [1]). Die Anſicht, welche er je er aber nur nicht hätte behaupten ſollen, daß er ſie habe, ſchließt ſich in dem Grundgedanken wie in der

1) SWW. 1 Abth. IV, 105 ff.; vgl. die etwas früher gleichen Jahr ebd. 79 ff.

strativen Form an Spinoza an. Die Philosophie, sagt er, ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. in der Vernunft sind. Die Vernunft ist aber als die absolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles. Sie ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Sie ist mit Einem Wort das Absolute oder näher die absolute Identität. Denn das höchste Gesetz für ihr Sein, und somit für alles Sein, ist das der Identität, das A = A. Dieser Satz ist die einzige ewige Wahrheit, die Erkenntniß der absoluten Identität die einzige unbedingte Erkenntniß. Die absolute Identität ist schlechthin, ihr Sein folgt aus ihrem Wesen, ihrem Begriff. Eins mit ihr und ebenso unbedingt, wie sie, ist die Vernunft. Sie ist unendlich und es kann daher nichts sein, was nicht die absolute Identität selbst wäre. Alles ist mithin an sich eins, nichts ist dem Sein an sich nach entstanden, nichts an sich endlich. Alle Vielheit und Endlichkeit gehört nur zu der Form ihres Seins, nicht zu ihrem Wesen. Aus jener Form aber folgt sie allerdings nothwendig. Denn die absolute Identität ist, wie unser Philosoph sagt, nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst, des Satzes A = A, und dieses ihr Selbsterkennen ist so unendlich, wie sie selbst. Um nun unendlich sich selbst zu erkennen, muß sie sich als Subjekt und Objekt unendlich setzen. Da es aber Eine und dieselbe absolute Identität ist, welche sich unter diesen beiden Formen setzt, findet zwischen beiden kein qualitativer Gegensatz, sondern nur eine quantitative Differenz statt; d. h. es ist in beiden dasselbe bald mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder des Erkennens, bald mit einem Uebergewicht der Objektivität oder des Seins gesetzt. Auch diese quantitative Differenz ist aber nur außerhalb der absoluten Identität und daher nur in Ansehung der Erscheinung, des einzelnen Seins, möglich; sofern wir dagegen die Dinge nach ihrem Ansich und als Totalität betrachten, können wir in ihnen nur die absolute Identität selbst sehen. Diese ist daher nicht Ursache des Weltganzen, sondern das Weltganze selbst, und sie kann unter keiner andern Form, als der der Welt sein, welche deßhalb gleich ewig mit ihr ist. Auch jedes Einzelwesen ist nur eine bestimmte Form ihres Seins; jedes ist daher in seiner Art unendlich, jedes eine relative Totalität; es stellt die absolute Identität in einer bestimmten Form und auf einer bestimmten Stufe, oder wie Schelling dieß auszudrücken pflegt, in einer bestimmten Potenz dar; die algebraischen

Formeln jedoch, mit denen der Philosop dieses Verhältniß zu erläutern versucht, müssen wir hier um so mehr übergehen, da seine Meinung durch dieselben eher verdunkelt als aufgehellt wird. — Die absolute Identität existirt nun zunächst als Natur, mit dem Uebergewicht der Objektivität; die erste Erscheinung derselben unter dieser Form, die erste relative Totalität, ist die Materie; Schelling construirt dieselbe hier in der gleichen Weise, wie früher, aus der Attractiv- und Expansivkraft, und führt beide auf die Schwerkraft zurück, welche ihrerseits nichts anderes sein soll, als die absolute Identität, sofern sie der unmittelbare Grund der Realität jener Kräfte in der Materie ist. Die nächsthöhere Potenz, das A^2, ist das Licht. In ihm ist die absolute Identität selbst das Reelle und nicht bloßer Grund der Realität, und ebendeßhalb, weil das Licht die absolute Identität selbst ist, ist es nothwendig seinem Wesen nach identisch, und es ist somit, schließt Schelling, Göthe im Recht gegen Newton. In demselben Geiste spricht er über Cohäsion, Magnetismus, Elektricität, Wärme, Chemismus u. s. w. Er macht sodann den Uebergang zur organischen Natur mit dem Satze (§. 140): die Schwerkraft könne als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt werden; diese entgegengesetzten Pole seien in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter. Er bezeichnet den Organismus als eine Totalität schlechthin, welche deßhalb ihr eigener Zweck sei; er sieht in ihm die Verbindung des Lichts (A^2). mit der Schwere (A^1), also A^3, die dritte Potenz der mit dem Uebergewicht des Objektiven gesetzten absoluten Identität; er zeigt, daß er die Natur außer sich als das ihn determinirende und erregende voraussetze; er behauptet, jede Organisation entstehe durch Metamorphose, die Organisation jedes Weltkörpers sei das herausgekehrte Innere desselben und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet, wie dieß auch bei der inneren Identität aller Dinge und der potentiellen Gegenwart von allem in allem ganz denkbar sei. Die Stufenreihe der organischen Natur selbst sollte jedoch erst in einer Fortsetzung seiner Darstellung, die niemals erschienen ist, vorgeführt, und ebendaselbst sollte auch die Construction der ideellen Reihe gegeben und durch die drei Potenzen derselben bis zu dem absoluten Schwerpunkt fortgesetzt werden, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. Seine Absicht war also allerdings die: von der Idee der absoluten Identität aus das ge-

sammte Universum im stufenweisen Fortgang von der untersten Form des körperlichen Daseins bis zum höchsten geistigen Leben zu construiren. Aber was er wirklich gegeben hat, bleibt nicht blos in seinem Umfang, sondern auch in seiner Methode und Beschaffenheit hinter dieser Aufgabe weit zurück. Je mehr der Philosoph sich bemüht, seine Behauptungen in der strengsten mathematischen Form zu beweisen, um so stärker fällt es dem Leser in's Auge, wie sehr es seinen Sätzen an Klarheit, seinen Ableitungen an Bündigkeit fehlt, wie oft hier ein Machtspruch an die Stelle eines Beweises, eine unverständliche Formel oder eine vage Analogie an die Stelle eines scharfen und bestimmten Begriffs tritt. Was läßt sich z. B. wissenschaftlich mit Aussprüchen anfangen, wie der (§ 151 ff.), daß die Organisation im Ganzen sowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden könne; daß in Ansehung des Ganzen die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol repräsentire, das Thier also südlich sei, die Pflanze nördlich, in Ansehung des Einzelnen dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet sei; daß der Stickstoff die reelle Form des Seins der absoluten Identität sei u. s. w.? An treffenden Wahrnehmungen und sinnreichen Combinationen fehlt es natürlich auch hier nicht; aber je mehr der Philosoph zum besondern und einzelnen herabsteigt, um so mehr gewinnt bei ihm die Phantastik das Uebergewicht über die philosophische Untersuchung, und der Formalismus, welcher mit dem Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens täuscht, das Uebergewicht über die wirkliche Begriffsentwicklung. Die Bedeutung dieser wie der meisten schellingischen Schriften liegt weit mehr in der Tiefe und Großartigkeit der leitenden Gedanken, als in ihrer besonnenen Ausführung zum System.

An die eben besprochene Abhandlung, welche ihr Verfasser auch noch später für die urkundlichste Darstellung seiner Ansichten erklärt hat, schließen sich zwei Schriften aus dem Jahr 1802 an [1]). Den Anfang macht auch hier die Idee des Absoluten als der absoluten Identität, mit der Schelling jetzt ausdrücklich (z. B. IV, 353 ff. 372 f.) von Fichte auf Spinoza zurückgeht: das Eine und Ewige, in welchem der Unterschied des Besondern und Allgemeinen, des Endlichen und Unend-

1) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. WW. 1. Abth. IV, 213 ff. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie; ebd. 333 ff.

lichen, des Realen und Idealen, des Anſchauens und Denkens, ſchlechthin aufgehoben iſt, welches nicht blos als die Einheit alle ſondern auch, überſchwänglich genug, als die Einheit der des Gegenſatzes beſchrieben wird (IV, 235 ff.). Dieſes A nicht mit der Reflexion und ihren endlichen Kategorieen, ſon der intellektuellen Anſchauung ergriffen werden, welche nach S 361 ff.) nicht nur vorübergehend, ſondern bleibend, als unv Organ, die Bedingung aller ächten Wiſſenſchaft iſt; in j des Abſoluten, welche die gleiche abſolute Einheit der J Realität, wie im Abſoluten ſelbſt, und daher mit dieſem ſch iſt; und um die Dinge aus und in ihm zu erkennen, giebt gleichfalls nur Einen Weg: nicht die einſeitige analytiſche ode ſondern die abſolute Methode, die philoſophiſche Conſtructio dasſelbe, die Demonſtration. Alle Dinge ſollen in ihren J werden, es ſoll in allem die Einheit des Idealen und Reale es ſoll jedes als ein Ausdruck der ungetheilten Vollkom Abſoluten und deßhalb ſelbſt als abſolut und ewig betrac erkannt werden, daß jedes beſondere im Abſoluten iſt und un weder jenes ohne dieſes noch dieſes ohne jenes ſich begreifen demnach die Philoſophie überhaupt nicht aus dem Abſoluten

Seinem Weſen nach iſt nun das Abſolute, wie der A ſagt, weder ideal noch real, weder Denken noch Sein. „ ziehung aber auf die Dinge iſt es nothwendig das eine und gleicher Unendlichkeit.“ „Wir werden alſo in dem Weſen welches von allen Entgegengeſetzten weder das eine noch da den ewigen und unſichtbaren Vater aller Dinge erkennen, d ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches u begreift in einem und demſelben Akt göttlichen Erkennens Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Din Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſe Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit u Gott“ (a. a. O. 252). Oder wie dieß anderswo (IV, 374 führt wird: das Weſen des Abſoluten kann nur als abſolu reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Aber de ſelbſt gleich iſt ſeine nothwendige und ewige Form, das kennen (was aus der Abſolutheit der intellektuellen Anſchau ſoll), und dieſes vereinigt in ſich Denken und Sein in d

sie sich zwar ideell entgegengesetzt, aber reell schlechthin eins sind. Das Denken ist an und für sich unendlich, das Sein an und für sich endlich. Wir haben also auch hier jene drei Principien, welche schon in der früheren Darstellung als die Grundbestimmungen des Systems hervortraten: das Absolute, das Unendliche oder Ideelle, und das Endliche oder Reelle; und die Aufgabe ist eben die, aus diesen Faktoren die Gesammtheit der Dinge zu construiren.

In der absoluten Einheit nun, sagt Schelling im Bruno (IV, 258. 282), sei nichts von dem andern unterscheidbar, da in ihr alles vollkommen und selbst absolut, und das Endliche in ihr nicht als endlich, sondern als unendlich, enthalten sei. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell (seinem Begriff nach) nicht aufhöre, endlich zu sein, so sei in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen so enthalten, daß sich jedes aus ihr für sich selbst ein eigenes Leben nehmen und in ein unterschiedenes Dasein übergehen könne; wiewohl auch in diesem Fall die einzelnen Dinge nicht wirklich so getrennt seien, wie wir sie erblicken, sondern jedem Wesen nur in dem Maße aus der Einheit herausgetreten erscheinen, in dem es selbst sich von ihr abgesondert habe. Die Möglichkeit, für sich zu sein, sei jedem Wesen vorher bestimmt, die Wirklichkeit des abgesonderten Daseins liege nur in ihm selbst. Es ist dieß allerdings eine sehr unsichere Ableitung, bei der es weder über die Nothwendigkeit, noch über die Bedeutung des Einzeldaseins zu einer klaren und festen Bestimmung kommt. Indessen fährt der Philosoph fort, als ob er dasselbe damit wirklich, und nicht blos für unsere Vorstellung, gewonnen hätte. Durch die Trennung der Dinge von ihrem Urquell entstehen zwei Welten, deren Unterschied aber doch immer (wie schon S. 540 bemerkt wurde) nur als ein quantitativer betrachtet werden darf: die reale und die ideale, die natürliche und die geistige [1]). Jene entsteht durch die Aufnahme der Unendlichkeit in die Endlichkeit,

1) Die letztere nennt Sch. in den „Ferneren Darstellungen" (IV, 416 f.) auch die göttliche Welt, ja er sagt geradezu, wie die Natur an sich betrachtet nichts anderes sei, als die Einbildung des Wesens in die Form, so sei die Einbildung der absoluten Form in das Wesen das, was wir als Gott denken, und die Abbilder dieser Einbildung seien in der ideellen Welt; im Absoluten aber stehen diese beide Wurzeln desselben, Gott und Natur, in ewiger Durchdringung. Im Bruno (S. 307) steht dafür nur: Gott und Natur seien nicht außer einander.

des Weſens in die Form, dieſe durch Aufnahme der Endl
Unendlichkeit, der Form in das Weſen. Weil aber beide
ſelbe, die Erſcheinung desſelben Abſoluten ſind, ſo ſind i
drei Potenzen enthalten, nur in jeder unter einer eigenth
ſtimmung; und ebenſo iſt jede Potenz für ſich wieder abſo
in jeder alle ſich wiederholen, und in jeder die ganze In
Weſens und der Form ausgedrückt iſt. Die Einbildung
in die Form, die Einbildung der Form in das Weſen, uni
bildung beider, dieß ſind die drei Momente, welche in jede
Gebiete ſich ablöſen und in immer neuer Wiederholung die
derſelben beſtimmen (IV, 412 ff.).

In der Natur ſtellt ſich die Einbildung des Unendl
Endliche auf der erſten Potenz als der Raum dar, welch
ſeinen drei Dimenſionen die drei Potenzen ausdrückt; die l
in das Unendliche als die Zeit; das Abbild des Ewigen
dagegen iſt nur die Realität ſelbſt, in ihrer erſten Erſ
Schwere [1]). Die zweite Potenz in der realen Welt iſt da
dritte der Organiſmus [2]). Was aber der Philoſoph bei di
heit wiederholt und ausführlich über das Sonnenſyſtem u
ſetze bemerkt, kann hier um ſo weniger wiedergegeben werd
ſamer ſeine Deduktionen, und je mehr ihnen — zum Th
ſcheint, in abſichtlicher Nachahmung platoniſcher Darſtellung
taſtiſche Elemente beigemiſcht ſind. Wir machen auch h
wöhnlich bei ihm, die Erfahrung, daß er um ſo unklare
ſtändlicher wird, je mehr er von den allgemeinen Pri
beſonderen fortgeht; und alle die Räthſel, welche er ſeinen Le
zu löſen, alle Quellen der Unklarheit bei ihm aufzuſuchen,
kaum verlohnen, ſelbſt wenn der Raum es verſtattete.

Der gleiche Schematiſmus wiederholt ſich in der ge
Die Seele iſt an ſich unendliches Erkennen; aber ſofern ſ
iſt, exiſtirt dieſes unendliche Erkennen in ihr nur als endl
in dieſer Rückſicht mit ihrem Leib eins, der Begriff dieſe
Leibes, ja dieſer Leib ſelbſt. Es ſind daher in ihr zwei

1) So im weſentlichen im Bruno (IV, 263), womit aber die ſpä
(IV, 421. 426 ff.) nicht unmittelbar ſtimmt.

2) IV, 420 ff. vgl. VII, 184.

einigt, welche sich selbst wieder wie Leib und Seele verhalten, und nur die Einheit dieser Elemente ist das Ich. Sofern nun das Erkennen endliches, durch den Leib bedingtes ist, erscheint es als Anschauung, sofern es unendlich ist, als Denken oder Wissen. In jeder von beiden Formen sind wieder drei Momente zu unterscheiden; dort Empfindung, Bewußtsein, Anschauung; hier Begriff, Urtheil und Schluß. Auch diese gliedern sich dann gleichfalls nach der Dreizahl in dreimal drei Kategorieen, ebensoviele Arten des Urtheils, dreierlei Schlüsse. Ueber diese bloße Verstandeserkenntniß hebt sich aber diejenige Art des Erkennens, welche allein dem Ewigen als solchem sich zuwendet, jene Vernunfterkenntniß, die alles in seiner Wesenseinheit, unter der Form und aus der Idee des Absoluten zu begreifen unternimmt, jene absolute Philosophie, als deren Hauptformen hier Schelling den Materialismus, Intellektualismus, Realismus und Idealismus bezeichnet.

Nach denselben Gesichtspunkten, welche Schelling bei seiner Construction des Universums leiten, construirt er in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803), einer von seinen anziehendsten, klarsten und in der Form vollendetsten Schriften, den Organismus der Wissenschaften, indem er zunächst die Philosophie als die ideale Einheit, den inneren Organismus alles Wissens, aus den übrigen Fächern heraushebt und dann innerhalb der letzteren nach dem Schema des Realen, Idealen und Ewigen die Naturwissenschaft, Geschichte und Theologie unterscheidet. Zur Naturwissenschaft gehört die Medicin, zur Geschichte die Rechtswissenschaft; der Naturwissenschaft entspricht unter den reinen Vernunftwissenschaften die Mathematik, während dieselbe zugleich in ihrer Form das in jeder Beziehung absolute Erkennen, das philosophische, nachbildet. Von Schelling's Erörterungen über diese verschiedenen Wissenschaften ziehen namentlich die über die Theologie (a. a. O. 286 ff.) unsere Aufmerksamkeit auf sich, weil sie ihm Gelegenheit geben, seine Ansicht über die Religion und das Christenthum darzulegen. Als er zuerst durch seine theologischen Studien auf diese Gegenstände geführt worden war, hatte er sich mit denselben vorzugsweise nach der historisch-kritischen Seite beschäftigt, und er hatte noch auf der Universität namentlich die Frage nach den mythischen Elementen im alten und neuen Testament und nach der Entstehung und dem Charakter der religiösen Mythen überhaupt in einigen kleineren Arbeiten im Sinne des damaligen Rationalismus geistreich behandelt. (Vgl. S. 519.) Als er sich dann

dem fichte'ſchen Idealiſmus zuwandte, hatte ſich i
Gottheit ähnlich, wie Fichte, in den der ſittlichen
ihres verborgenen, in Wahrheit nur im abſoluten
des aufgelöſt (ſ. o. S. 537 f.); die poſitive Religion
ſetzung aus zu beſprechen, wozu ihm ſeine Geſchichts
Mittel gewährt hätte, ſah er ſich nicht veranlaßt.
auf dem Standpunkt der Identitätsphiloſophie zwi
Lehre von der Dreieinigkeit und ſeinen eigenen Beſti
Abſolute und die Offenbarung desſelben im Ideale
ſo nahe Verwandtſchaft zu entdecken, daß er beide
gleichſetzt (ſ. o. S. 543); noch beſtimmter geſchieht
leſungen", wenn er hier (V, 294) ſagt: Verſöhnung
gefallenen Endlichen durch ſeine eigene Geburt in di
Grundgedanke des Chriſtenthums, und die Vollend
Weltanſicht liege in der Idee der Dreieinigkeit; der
ſei das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſc
dieſes erſcheine als ein leidender und den Verhängni
geordneter Gott, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinu
Welt der Endlichkeit ſchließe und die der Unendlich
ſchaft des Geiſtes eröffne. Neben ſeinem ſpekulativen
wie dieß hierin ſchon angedeutet iſt, auch der geſchi
des Chriſtenthums die höchſte Anerkennung gezollt.
rioden der Geſchichte, die jetzt etwas anders geſtellt
(oben S. 538), ſoll die letzte, die der Vorſehung,
thum eingeleitet werden; mit ihm, ſagt Schelling,
alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſch
Unendliche war, dadurch gemacht worden, daß das w
das Endliche kam, um es in ſeiner eigenen Perſon
dadurch zu verſöhnen. Seine erſte Idee ſei daher nott
gewordene Gott, Chriſtus als Gipfel und Ende de
(V, 290 f.). Selbſt dem kirchlichen Offenbarungsgla
durch die Behauptung (V, 286): der erſte Urſprung de
der andern Erkenntniß und Kultur, ſei allein aus den
Naturen begreiflich. Aber ſo beachtenswerth dieſe
mit der poſitiven Theologie ſind, ſo iſt doch Schell
derſelben in der Hauptſache noch die eines philoſophiſc
welcher zwiſchen den geſchichtlichen und den idealen

Religion scharf unterscheidet: die religiöse Ueberlieferung als solche hat für ihn noch keine wesentlich höhere Bedeutung, als sie für einen Kant oder Lessing gehabt hatte. Die Bemühungen der Theologen, die Göttlichkeit des Christenthums auf geschichtlichem Wege, aus den Wundern u. s. f. zu beweisen, erscheinen ihm als ein wahrer Verrath an der Religion; das eigentliche Organ der Theologie ist ihm die Philosophie, die wahre Bedeutung ihrer Lehren liegt in den spekulativen Ideen, die sie enthalten. Die Menschwerdung Gottes, erklärt er, sei eine Menschwerdung von Ewigkeit, Christus als Einzelner dagegen eine völlig begreifliche Person; und wenn er ihm zugesteht, daß keiner vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart habe, so behauptet er doch zugleich, im Christenthum habe nur derselbe religiöse Idealismus, welcher von Indien aus durch den ganzen Orient geflossen sei, sein bleibendes Bett gefunden. Das Christenthum war aber überdieß, wie er glaubt, anfangs noch lange nicht das, was es in der Folge geworden ist. Schon im Geiste des Paulus würde es etwas anderes, als es in dem seines ersten Stifters war; und über die biblischen Schriften urtheilt der Philosoph: man könne sich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung diese Bücher für das Christenthum gewesen seien, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten. Er lobt daher die römische Hierarchie, daß sie dieselben dem Volk entzogen habe, und bewundert die Kirchenlehrer, welche aus ihrem dürftigen Inhalt so viel spekulativen Stoff zu ziehen wußten. Jetzt aber, sagt er, seien die bisherigen Formen des Christenthums zerfallen, es sei die offenbare Unmöglichkeit, es in der exoterischen Gestalt zu behaupten; das Esoterische müsse also hervortreten und von seiner Hülle befreit für sich leuchten, bis es wieder in neue und dauerndere Formen gekleidet werde; es müsse das absolute Evangelium, welches die Philosophie vorbereitet habe, verkündigt werden [1]).

So schließt Schelling seine Betrachtung der Religion hier noch, ähnlich wie Lessing und Kant (oben S. 313 f. 408 f.), mit der Forderung ihrer geistigen Vollendung. Erst eine Veränderung seines eigenen Systems brachte ihn der positiven Religion so nahe, daß er diese als

1) A. a. O. 296 ff. vgl. die Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ V, 117 ff.

ein wesentliches Element in seine philosophische Con
zunehmen versuchte.

4. Schelling's Uebergang zur Theosop

Das System, dessen Grundzüge im vorstehenden
hatte seine Stärke nicht blos in der Folgerichtigkeit, n
dem fichte'schen Idealismus entwickelt hatte, sondern
artigkeit seines ganzen Standpunkts, in der Tiefe und
Weltanschauung, in der Energie, mit der hier alle
auf ihren absoluten Grund zurückgeführt, als Theile
Erzeugnisse derselben unendlichen Kraft erkannt wu
man auch von allem dem absieht, was diesem Syste
Erfahrungswissenschaft oder anderer philosophischer
gehalten werden konnte, um es nur nach dem Maßs
den es selbst uns an die Hand giebt, so läßt sich do
Mangel so wenig übersehen, daß er sich auch seinem
lange verbergen konnte. Schelling war von dem
Absolute zurückgegangen; er hatte alle Besonderheit u
in's Absolute versenkt, er hatte alles, nach Spinoza's
der Form der Ewigkeit betrachtet. Aber er hatte
ja er hatte es kaum ernstlich versucht, das Endliche
jenem unendlichen Princip abzuleiten. Er hatte sich
ruhigt, daß alles seinem Wesen nach aus dem Ab
herausgetreten, daß es an sich die absolute Identit
Absolute war die Nacht', in der alle Unterschiede der
wurden, aber es hatte nicht die Kraft, sie aus sein
hervorgehen zu lassen. In seinem Begriffe lag nichts
bende Thatsache erklärte, daß das, was an sich Eins
ein getheiltes, das, was an sich dasselbe ist, als ein
stellt. Auch der Bruno (oben S. 544) hatte dieses
begreiflich zu machen vermocht. Das Endliche, sagt e
der absoluten Einheit sein eigenes Leben nehmen. A
der Frage nach dem Ursprung der Welt um eine
etwas zufälliges und willkührliches, handelte; und al
nicht schon als Endliches, in seinem Unterschied vom
sein müßte, wenn es im Stande sein soll, sich aus den
Leben zu nehmen. Und doch giebt Schelling selbst zu

und nothwendige Absicht der Philosophie, die Geburt aller Dinge aus Gott und dem Absoluten zu begreifen [1]). Dieser Aufgabe hatte er bis dahin nicht entsprochen. Auch in den Vorlesungen über das akademische Studium macht er nur einen schwachen Versuch dazu. Die Dinge, sagt er (V, 317 f. 324), seien in Gott durch ihre Ideen; da aber diese nicht todt seien, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die an allen Eigenschaften seines Wesens theilnehmen, seien sie, gleich Gott, produktiv, sie bilden ihre Wesenheit in das Besondere und machen sie durch einzelne Dinge erkennbar; sie verhalten sich als die Seelen dieser Dinge, und wenn ein Endliches als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trage, wie der vollkommenste Organismus, so trete das Wesen desselben auch wirklich als Seele, als Idee, zu ihm hinzu, und die Realität löse sich in der Vernunft wieder in Idealität auf. Der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen ist damit nicht erklärt. Will man auch mit dem Philosophen über seine sonstigen Voraussetzungen nicht rechten, will man es sich auch gefallen lassen, daß das Absolute seinen Inhalt in einer Ideenwelt ausbreitet, so bleiben doch diese Ideen durchaus im Absoluten und selbst die weitere Annahme, daß sie gleichfalls produktiv seien, führt nicht weiter: da in ihren Erzeugnissen nichts sein kann, was nicht durch die Schöpferkraft der Ideen in ihnen gesetzt wäre, so sind dieselben ebenso, wie jene, von der Einheit des Absoluten umschlossen, und es bleibt durchaus räthselhaft, wie sie aus ihr heraustreten, oder auch nur sich selbst aus ihr herausgetreten erscheinen können. Denn auch das letztere würde ja schon eine Losreißung der Dinge vom Absoluten voraussetzen; an sich sind sie ja Eins mit ihm, nur wenn sie sich in ihrem eigenen Bewußtsein von ihm getrennt haben, kann ihnen der Schein, als ob sie von ihm getrennt seien, entstehen.

Auch dem Philosophen selbst machte sich diese Lücke in seinem System bald genug fühlbar. Schon 1804 sehen wir ihn in der merkwürdigen kleinen Schrift „Philosophie und Religion" Veränderungen mit demselben vornehmen, die er zwar, wie gewöhnlich, nicht als solche anerkannt hat, deren Bedeutung sich aber trotzdem nicht verkennen läßt. An sich selbst, sagt er hier (VI, 29 ff.), sei das Absolute nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen sei die ewige Form; das

1) Meth. d. akad. Stud. V, 324.

Absolute könne nicht ohne die Absolutheit, Gott nicht ohne sein Selbst-
erkennen gedacht werden; und kraft dieser Form werde das Ideale im
Realen als seinem Gegenbilde objektiv. Das Absolute
Grund von etwas sein, das nicht gleich ihm absolut
sei daher als ein anderes Absolutes zu betrachten, un
halb auch die Macht haben, seine Idealität gleichfalls
zuwandeln und in besonderen Formen zu objektiviren
Produciren sei nun das der Ideen, welche ihrerseits n
auf gleiche Weise produktiv seien. Aber wie die Idee
in der Ureinheit haben, so produciren sie auch nur Abs
absolute Welt reducire sich daher mit allen Abstufunge
die absolute Einheit Gottes, so daß nichts wahrhaft b
in ihr sei, das nicht absolut, ideal, reine natura natu
diesem Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetige
Ursprung der Sinnenwelt sei nur durch einen Sprung,
einen Abfall vom Absoluten denkbar. Die Möglichkei
liegt nach Schelling in der Freiheit, welche dem Geg
luten als solchem zukommen mußte; der Grund seiner
in dem Abgefallenen selbst, welches daher nur durch u
das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Was urs
Seele als Idee war, das erzeugt sie jetzt als ein Rea
als Negation der Idee; sie schafft die natura naturata
der Idee im Nichtseienden, die Zeit und den Raum
dieses Scheinbild der wahren Realität; sie schaut im
wieder hinein in die Natur und erblickt die Ideen i
baren Abbildern, den Gestirnen. Seine äußerste Spitze
sichsein in der Ichheit; in derselben erfolgt aber auch d
die Ureinheit als Vernunft in die abgebildete Welt
Rückkehr in die Idealwelt vollzieht sich für die Einzeln
dividuelles Leben, dessen letztes Ziel aber nicht eine e
Fortdauer, sondern das Zurückgehen der Seelen in ihr
Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit ist; für
durch die Geschichte, dieses „Epos im Geiste Gottes
zwei Hauptpartheien die Entfernung der Menschheit vo
und die Rückkehr zu ihm sind, jene die Ilias, diese
Geschichte. An den Anfang der Geschichte stellt Sch
wieder, sogar noch bestimmter, als früher, die Erzieh

durch höhere Naturen, ein goldenes Zeitalter, in dem auch die Erde noch vollkommener gewesen sein soll; als ihre Endabsicht bezeichnet er die Versöhnung des Abfalls, welcher sich dann als Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes, der selbsterworbenen Absolutheit der Ideen, erweisen soll. Mit der Rückkehr der Seelen in Gott soll die Sinnenwelt in der Geisterwelt verschwinden. Schelling schließt sich mit diesen Ansichten theils an Plato, theils und besonders an die Neuplatoniker und Scotus Erigena an. Eben dieses soll auch der eigentliche Inhalt der Religion sein; der aber, wie Schelling will, nur esoterisch, in Mysterien, überliefert werden sollte; denn eine wahre Oeffentlichkeit könne eine Religion doch nicht haben, der es an einer auf Natursymbolik gegründeten Mythologie fehle.

So schwungvoll aber der Philosoph diese Gedanken ausgeführt hat, auf die Dauer wußte er sich doch bei denselben nicht zu beruhigen. Die endliche Welt aus einem Abfall der Ideen oder der Seelen erklären, heißt in Wahrheit sie gar nicht erklären; denn die Möglichkeit dieses Abfalls müßte doch wieder erklärt werden, und sie kann dieß (wie schon S. 549 bemerkt wurde) nur unter der Voraussetzung, daß die Abgefallenen auch vor ihrem Abfall schon endlich waren. Es wiederholt sich daher die Frage, wie aus dem Absoluten ein Endliches hervorgehen konnte, und man sieht sich immer wieder in die Nothwendigkeit versetzt, entweder das Dasein des Endlichen überhaupt für einen bloßen Schein zu halten, von dem aber schwer zu sagen wäre, wie und für wen er entstehen kann, oder das Princip des endlichen Daseins in das Absolute selbst zu verlegen, welches dann aber nicht mehr in dem gleichen Sinne, wie bisher, als die absolute Identität gefaßt werden kann.

Wir sehen nun Schelling wirklich noch längere Zeit unsicher darüber, welchen von diesen zwei Wegen er einschlagen solle. In demselben Jahre, in dem „Philosophie und Religion" erschien, sagt er [1]) auch wieder (wie oben S. 540), alle Besonderheit sei relativ auf das All bloßes Nichtsein, das Leben des Besonderen in sich selbst sei getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben, und die Philo-

1) In dem „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere", welches 1804 geschrieben, aber erst 1860 (W. W. 1. Abth. VI) gedruckt wurde, S. 187 f. Näher glaube ich in den Grenzen der gegenwärtigen Darstellung weder auf diese noch auf andere erst nach Schelling's Tod bekannt gewordene Schriften eingehen zu sollen, da dieselben auf den Fortgang der deutschen Philosophie keinerlei Einfluß gehabt haben.

sophie könne die Erscheinung als positive Realität nicht ableiten, weil sie eben nur das Nichtsein oder das nicht-wahre Sein d
Selbst noch 1806 erklärt er sich in ähnlicher Weise [1]). Das
im All sind nach dieser Darstellung die „Positionen" (d
Sch. sonst Ideen nennt), welche mit Gottes Position seine
und in ihm begriffen sind; aller Unterschied unter den Di
Endlichkeit besteht nur in den Relationen dieser Wesenheiten
ist aber ebendeßhalb etwas an sich selbst nichtiges, etwas,
keine Existenz hat. Mit diesen Sätzen befinden wir uns n
dem Standpunkt der Identitätsphilosophie. Dagegen sagt
dem gleichen Jahr in der Streitschrift gegen Fichte (VII
mit den Worten des alten Theosophen (s. o. S. 16), auf
seit einigen Jahren durch Fr. Baader aufmerksam gemacht
ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins,
wendig ohne Offenbarung in ihm selbst; solle es als Ei
müsse es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbare sich abe
es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein anderes
anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt
Band von sich selbst und einem anderen sei. Die göttlich
von Ewigkeit eine lebendige, wirklich existirende; dieß
nur in und mit der Form. Das Wesen gebäre sich also
Form, es offenbare sich als die Einheit im Gegentheil,
auch das Viele sei, aber nur sei durch dasjenige, wodurch
Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, näml
Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit m
Es existire also wahrhaft weder das Eine als das Eine, n
als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beid
wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und
ewigen Wesens als Vielen, und er sei nichts wie dieses
Wesen habe den Gegensatz ewig und ursprungslos in sich
die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm
trete es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität her
ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form sei d
Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen u

1) Aphorismen z. Einl. in die Naturphilosophie. W. W. 1. Abt
180. 189 f.

ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott. In dieſen Aeußerungen weht unverkennbar ein anderer Geiſt, als in denen, welchen wir einige Jahre vorher begegnen. Wenn der Philoſoph damals jeden inneren Gegenſatz von dem Abſoluten auf's angelegentlichſte abwehrte, ſo erklärt er jetzt, Gott könne ohne einen ſolchen nicht als wahrhaft wirklich gedacht werden, und er findet eben hierin auch den Grund ſeiner Offenbarung in der Welt.

Beſtimmter hat Schelling dieſen Gedanken, an der Hand J. Böhme's, in den „Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit" (1809. WW. VII, 331 ff.) und an einigen andern Orten [1]) ausgeführt. Dieß gerade ſoll es ſein, wie Schelling jetzt ſagt, was uns über die Lebloſigkeit und Starrheit des Spinoziſmus, über ſeine mechaniſche Naturanſicht, über ſeinen ganzen einſeitigen Realiſmus hinausführt, was uns einen lebendigen Gott und einen Unterſchied der Dinge von Gott anzunehmen möglich macht, daß zwiſchen Gott ſelbſt im abſoluten Sinn und demjenigen in Gott unterſchieden wird, was nicht er ſelbſt, ſondern Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Das göttliche Weſen, wie es allen Gegenſätzen vorangeht, nicht als die abſolute Identität, ſondern als die abſolute Indifferenz, das reine Weder-Noch derſelben, iſt der Urgrund oder vielmehr der Ungrund. Dieſer Ungrund muß aber nothwendig in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergehen. Denn wie überall das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgeht, das Licht aus der Finſterniß, das Lebendige aus dem, was vor und unter ihm iſt, ſo muß es auch bei Gott ſein. Auch er muß eine Grundlage ſeiner Exiſtenz haben, wenn auch freilich keine von ihm unabhängige und verſchiedene, ſondern eine ſolche, die von ihm ſelbſt, nach dem einen Beſtandtheil ſeines Weſens, nicht verſchieden, nicht über, ſondern unter ihm iſt; und wenn er ſelbſt in ſeiner Vollkommenheit der höchſte Verſtand iſt, ſo wird dieſer Grund nur als dunkel, verſtand- und bewußtlos, wenn er der Geiſt iſt, ſo wird jener nur mit Böhme (ſ. o. S. 17) als die Natur in Gott bezeichnet werden können. Das gleiche ergiebt ſich aber auch aus der Betrachtung der Welt. Denn alle Dinge ſind im Werden; werden können ſie aber nicht in Gott, abſolut betrachtet, da ſie unendlich von ihm verſchieden ſind, ſondern nur in einem von ihm verſchiedenen

1) Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen (1812) WW. 1. Abth. VIII, 54 ff. Antwort an Eſchenmayer ebd. 164 ff.

Grunde; da aber doch nichts außer Gott sein kann, so bleibt nur übrig, daß sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist.

Dieser Grund der Existenz Gottes, sagt nun Schelling, sei die Sehnsucht, die das ewig Eine empfinde, sich selbst zu gebären. Diese Sehnsucht sei nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sofern sie Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären wolle, sei sie zwar Wille; aber noch ein solcher, in dem kein Verstand sei, daher auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, aber doch ein Willen des Verstandes, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender, dessen Ahnung der Verstand sei. Dieß sei jenes Regellose, das immer noch im Grund aller Ordnung in der Welt liege, jene unbegreifliche Basis der Realität in den Dingen, jener nie aufgehende Rest, der sich nicht in den Verstand auflösen lasse. Aus dieser Sehnsucht, dieser ersten dunkeln Regung des göttlichen Daseins, erzeuge sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche er sich selbst in einem Ebenbild erblicke. In dieser Vorstellung zuerst sei Gott, absolut betrachtet, verwirklicht, sie sei im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Sie sei zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, von der Liebe bewogen, die er selbst sei, spreche das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille werde.

Es wäre vergebliche Mühe, diese Darstellung, welche eben nur im Helldunkel einer dichterischen Spekulation ihre eigenthümliche Farbe bewahrt, auf deutliche und widerspruchslose Begriffe zurückführen zu wollen. Wir werden es ebensowenig auf uns nehmen können, sie zu der kirchlichen Lehre von den drei göttlichen Personen, mit welcher Schelling selbst sie zu verknüpfen versucht, in ein klares Verhältniß der Uebereinstimmung zu setzen. Wenn endlich die Absolutheit des göttlichen Wesens mit einer Entwicklung desselben aus dem Grunde sich nicht vertragen will, so erlaubt uns doch der Philosoph selbst so wenig, die letztere zu beseitigen, daß er auch noch später (VIII, 170) ausdrücklich erklärt, Gott sei nicht von Ewigkeit im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz gewesen, sondern er habe im Gegentheil einen Anfang seiner Offenbarung gemacht.

Nachdem nun der Verstand schöpferischer Wille geworden ist, bewirkt er, — um in unserem Bericht fortzufahren — in der anfänglich regellosen Natur die Scheidung der Kräfte, hebt aber ebendadurch die

im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervor. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, aus welchem nachher der Leib gebildet wird, das als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Dieser ganze Proceß vollzieht sich aber nur allmählich: bei dem Widerstreben der Sehnsucht wird das innerste Band der Kräfte nur stufenweise gelöst, und jede Stufe ist durch ein neues Naturprodukt bezeichnet, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das innerste Centrum derselben in's Licht erhoben wird, was unter den uns sichtbaren Creaturen nur im Menschen geschieht. Weil nun alle Wesen aus dem Grunde stammen, haben alle den Eigenwillen in sich, weil aus dem Verstande, den Universalwillen. Im Menschen aber sind beide in der höchsten Kraft; dadurch, daß er creatürlich ist, hat er ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich, dadurch, daß dieses Princip im Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist, und in ihm offenbart sich Gott als Geist, als actu existirend. Weil aber die Identität beider Principien in ihm nicht ebenso unauflöslich ist, wie in Gott, ist es möglich, daß ihr richtiges Verhältniß sich verkehrt, die Selbstheit sich von dem Lichte trennt und der Eigenwille das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein strebt, und hierin, nicht in einem bloßem Mangel, einer bloßen Unvollkommenheit, besteht das Böse.

In der Natur kann nun diese Verkehrung der Principien noch nicht eintreten, wiewohl uns auch in ihr schon, wie Schelling glaubt und phantastisch genug ausführt, in manchen Erscheinungen unverkennbare Vorzeichen des Bösen begegnen. Erst am Ziel der Natur, im Menschen, bricht das Böse als solches hervor. Der Anlaß dazu liegt in der Erregung des Eigenwillens, welche vom Grund ausgeht. Aber zur Wirklichkeit kommt es immer nur durch die eigene That des Menschen. Die Sollicitation des Grundes erweckt den eigenen Willen nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei und vom Guten überwältigt werde. Böse wird die Selbstheit erst dann, wenn sie sich von dem Guten, dem Universalwillen, losreißt, und dieß läßt sich nur auf die eigene Wahl des Menschen, auf seine Freiheit, zurückführen. Diese Freiheit darf aber freilich nach Schelling nicht als ein Vermögen der willkührlichen Entscheidung ohne bestimmende Gründe aufgefaßt werden, denn ein Zufall ist überhaupt unmöglich; gegen dieſen Indeterminismus ist der Determinismus in seinem Rechte. Das richtige ist

vielmehr die Lehre des Idealismus (Kant; ſ. o. S. 36
cher einerſeits zwar die Handlungen jedes Menſchen a
der Zeit und dem Cauſalzuſammenhang ſtehenden in
mit abſoluter Nothwendigkeit folgen, andererſeits aber
keit ſelbſt die abſolute Freiheit, das Weſen des Men
That iſt. Dieſe That gehört, wie Schelling ſagt, nic
dern der Ewigkeit an; ſie geht dem Leben auch nic
voran, ſondern durch die Zeit, unergriffen von ih
Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint,
erſten Schöpfung in beſtimmter Geſtalt ergriffen und
der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene
Körperbeſchaffenheit beſtimmt iſt. Daß aber dieſes a
doch wieder zu einem vorzeitlichen und alſo auch zu
wird, läßt ſich ſo wenig, wie die übrigen Schwierig
ſprüche dieſes eigenthümlichen Philoſophem's, überſehen

Wie im Einzelnen, ſo liegen auch in der Men
Principien aller Dinge im Streite, und der Schaupla
iſt die Geſchichte, dieſe zweite und höhere Offenbaru
das Gegenbild ihrer erſten Offenbarung in der Natur.
lauf der Geſchichte zerfällt aber in zwei große Perio
Gott den Grund allein wirken, und es walten deßh
nur einzelne göttliche Weſen, nicht das Göttliche in ſe
das goldene Weltalter mit ſeiner ſeligen Unentſchiede
liſchen Bewußtloſigkeit folgt eine Zeit waltender Gö
einer Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte
vermöge. Es erſchien die höchſte Verherrlichung der N
chiſchen Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft, bis das im
Princip endlich im römiſchen Reich als welteroberndes
demſelben Maß aber näherte ſich auch der Zeitpunkt,
Princip, das des Lichtes, ſich offenbaren ſollte. In
ihm treten nun erſt die Kräfte des Grundes als das
dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten
menhang der Schöpfung mit Gott wiederherzuſtellen, er
Licht als Mittler in perſönlicher Geſtalt. Es begin
Zeichen und Wunder, ein Kampf der göttlichen und
Mächte. Die Herrlichkeit der alten Welt löst ſich auf,
zerfällt, und die Fluthen der Völkerwanderung überſtrö

um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, in welchem im offenen Streite des Guten gegen das Böse Gott als Geist sich offenbart. Das letzte Ziel der Geschichte ist aber die vollständige Erhebung des Grundes in das Licht. „Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die alles in allem ist" (VII, 408).

5. Die positive Philosophie.

Dieß ist die letzte Form der schellingischen Philosophie, die eine Spur in der Geschichte zurückgelassen hat. Der Philosoph selbst freilich hörte auch später nicht auf, an seinem System umzuformen und fortzuarbeiten. Aber von dem Ergebniß dieser Arbeit kam der Welt kaum die eine oder die andere spärliche Kunde zu, wie i. J. 1834 durch jene Vorrede (W. W. 1. Abth. X, 201 ff.), in der Schelling, unter gehässigen Ausfällen gegen den vor drei Jahren verstorbenen Hegel, erklärte: die rein aprioriſche und rationale Philosophie, welche von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich nur von dem nicht nicht zu Denkenden anfange, schließe nur das negative in aller Erkenntniß in sich, nicht aber das positive; es stehe daher der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne daß andererseits der Vernunft das Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten Prius, selbst des Prius der Gottheit, zu sein, und von dieser neuen Philosophie sei auch erst die Vereinigung des Rationalismus mit dem wahren Empirismus zu erwarten. Was hier in Aussicht gestellt war, das sollte in den Berliner Vorlesungen gegeben werden, welche uns jetzt in den nachgelassenen Werken, namentlich im 3ten und 4ten Bande derselben, urkundlich vorliegen; deren Inhalt aber auch schon damals, gegen Schelling's Willen, in der Hauptsache richtig bekannt gemacht wurde.

Die Vernunft, sagt hier Schelling (W. W. 2. Abth., III, 57), finde in sich das Prius alles Seins, und an demselben das Princip einer aprioriſchen Erkenntniß alles Seienden. Aber was sich auf diesem Wege

erkennen laſſe, ſei nur das Was, nicht das Daß der Dinge. Was exiſtiren werde, laſſe ſich a priori einſehen, daß es exiſtire, könne die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten. Er unterſchei auch hier zwei Theile des philoſophiſchen Syſtems: die rein Vernunftwiſſenſchaft, oder die negative Philoſophie, und Philoſophie oder diejenige, welche durch „freies Denken“ au eines „metaphyſiſchen Empiriſmus“ (III, 114) das Wirkli Nur will er (z. B. III, 81) auch jetzt, wie immer, nicht daß damit ſein früherer Standpunkt geändert, ſondern höc er ergänzt werde. Näher handelt es ſich in der negativen nach dieſer Darſtellung, um drei Hauptbeſtimmungen. Di iſt die unendliche Potenz des Erkennens. Sie wird daher endliche Potenz des Seins, nur das unendliche Seinkönnen unmittelbar Seinkönnende, welches ſich aber ebenſogut auch heit von Seinkönnen und Nichtſeinkönnen bezeichnen läßt, z ſprünglichen Inhalt haben. Dieß iſt die erſte Potenz, das Seins, das, was ihm, nicht der Zeit, aber dem Begriff nach Aus dem Seinkönnenden geht als zweites das hervor, was ſein kann, ſondern iſt, das nicht mehr nicht ſein könnende Seiende oder nothwendig Seiende, das „unvordenkliche Sei ſind an ſich dasſelbe, Beſtimmungen des Einen Ueberwirkl beide verhalten ſich gegen das künftige Seiende gleichſehr Das Seinkönnende iſt der nichtwollende Wille, das rein E unendlich und gleichſam willenlos wollende, das „blind exiſti zufällig nothwendige“. Das eine iſt reine Potenz, die rei ſetzung, das Subjekt oder der Grund des Seins, das ander Actus, jenes das Unbegrenzte, dieſes das Begrenzende, aber identiſch, nicht Theile desſelben Ganzen, ſondern dieſes G Das Wirkliche iſt alſo nur das Eine, welches ſich als das S zum Subjekt ſeiner ſelbſt, und ſich als das rein Seiende hat, das vom einſeitigen Können und vom einſeitigen Sein zu ſein und nicht zu ſein Freie, das Subjekt-Objekt, das Aktus Potenz bleibt und als Potenz zugleich Aktus iſt, Wort alſo die Einheit der urſprünglichſten Gegenſätze, in n Schelling's früheres höchſtes Princip, die abſolute Identität wiedererkennen werden [1]).

1) W. W. 2. Abth. III, 62 f. 204 ff. IV, 335 ff. u. a. St.

Alle dieſe Begriffe bezeichnen aber erſt die Principien oder Potenzen des künftigen Seins. Das Ganze ſelbſt, in dem ſie ſind, kann nur der vollendete ſchlechthin freie und ſich ſelbſt beſitzende, an keine Art des Seins gebundene, abſolute Geiſt ſein. Dieſen können wir aber nicht durch die bloße Vernunft, durch ein aprioriſches, ebendeßhalb aber blos hypothetiſches Philoſophiren finden, ſondern er ſelbſt muß ſich uns durch ſeine Wirklichkeit beweiſen. Mit ihm verlaſſen wir daher die negative Philoſophie und treten in die poſitive über.

Schelling beſchreibt (III, 256 ff.) den vollkommenen Geiſt nach Hegel's Vorgang als den zugleich an ſich und für ſich ſeienden und bezeichnet als die Momente der Bewegung, in der er ſich vollende, das an ſich ſein, außer ſich ſein und in ſich ſelbſt zurückkehren. Dieſe drei Momente ſind in ihm in ungetrennter Wirklichkeit, die Potenzen ſind in dem abſoluten Geiſt nicht als Potenzen, ſondern als er ſelbſt. Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, nachdem jener Geiſt da iſt, ihm an ſeinem eigenen Sein ſich die Möglichkeit eines anderen, alſo nicht ewigen Seins, zeige (III, 263 vgl. IV, 338). In dieſer Beziehung auf das Andere modificirt ſich nun die Bedeutung der drei Potenzen: die erſte iſt das Seinkönnende, die zweite das Seinmüſſende, die dritte das Seinſollende. Aber der vollkommene Geiſt hat die völlige Freiheit, das ihm gezeigte Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, es iſt für ihn ſelbſt (auch nach IV, 340) „völlig gleichgültig", was er thut, es hängt dieß blos von ſeinem Willen ab, und erſt in dieſer Freiheit ſtellt er ſich als Gott dar. Wenn er es wirklich annimmt, ſo liegt das Motiv dazu eben nur in der Schöpfung ſelbſt (S. 277 f.); doch unterläßt es Schelling nicht, zugleich auch den Gedanken, daß Gott ohne Schöpfung unſelig und ſich ſelbſt unfaßlich wäre, freilich in höchſt wunderlicher Form, auszuführen (S. 273 f.). Die Schöpfung ſelbſt beſchreibt er im Anſchluß an frühere Darſtellungen als einen auf dem Auseinandergehen und der Spannung der Potenzen beruhenden, in der ſtufenweiſen Ueberwindung dieſer Spannung beſtehenden Proceß, deſſen Ziel erreicht iſt, wenn jenes Princip, das während des ganzen Proceſſes das außer ſich ſeiende iſt, wieder in ſich zurückgebracht iſt, als ein ſucceſſives Zuſichkommen deſſen, was im Menſchen das ſeiner ſelbſt bewußte iſt. Aus dem gleichen Proceß leitet er es auch ab, daß die drei Potenzen zu drei Perſonen in Gott werden. Mit der Schöpfung ſoll nämlich die zweite Potenz in Spannung geſetzt, zu einer außergöttlichen gemacht,

der Sohn gezeugt werden; dieser soll ebendamit in die Nothwendigkeit versetzt werden, sich selbst zu verwirklichen; erst wenn dieß geschehen ist, am Ende der Schöpfung, kehrt er als eigene Persönlichkeit in Gott zurück und nun wird auch die dritte Potenz in das Sein
setzt und gleichfalls Persönlichkeit (III, 310 ff.). Diese ga
andersetzung ist aber begreiflicherweise höchst undurchsichtig.
nicht allein die Weltentstehung, sondern auch den trinitaris
in Gott zu etwas frei, d. h. hier willkührlich, gewolltem m
man von Voraussetzungen ausgeht, wie die, daß Gott an
nicht an sein eigenes Sein gebunden sei (III, 305), daß e
wendiges Existiren in ein zufälliges verwandeln könne (IV,
so läßt sich zum voraus nichts anderes erwarten, als w
Schelling in dieser letzten Darstellung seines Systems überh
eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerqu
menge aus spekulativen, ihren Hauptbestandtheilen nach sei
Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkü
teten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik.

Schelling erzählt nun weiter (III, 348 ff. 368 ff.
wie der Mensch durch den Sündenfall die Potenzen auf
Spannung gesetzt, sie ebendamit zu außergöttlichen Mächt
den Sohn vom Vater getrennt, in ein ihm nicht von Gott,
den Menschen gegebenes Sein versetzt, und die Nothwen
zweiten Processes herbeigeführt habe, durch welchen der
Gott entfremdete Sein überwinde. Dieser Proceß, welcher
sein verläuft, ist der theogonische oder mythologische, und d
gebniß desselben ist das, daß der Sohn der unabhängige
Seins wird, so daß er es für sich behalten oder dem Vater
terwerfen, überhaupt also mit ihm anfangen kann, was er
er nicht blos dieses, sondern auch sein eigenes außergöttlich
hebt und zum Vater zurückführt, ist er der Versöhner.
der Akt, in welchem er dieß vollbringt, die göttliche Einhe
stellt, und auch das Hervortreten des Geistes erst möglich
der weitschweifigen Ausführung dieser Sätze verliert sich
Spekulationen, welche lebhaft an die Gnosis des zweiten
erinnern; mit andern Bestandtheilen der kirchlichen Dogm
sich auch den Glauben an Engel und Teufel in seiner Wei
machen. Wir können ihm hier auf diesem Wege um so we

da diese letzte Form seines Systems auf den Fortgang der deutschen Philosophie thatsächlich keinen Einfluß mehr gehabt hat. Nur an seine frühere Lehre hat eine philosophische Schule sich angeschlossen, und nur mit ihr können wir auch zusammenstellen, was sonst noch in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts auf dem philosophischen Gebiete beachtenswerthes hervortritt.

V. Die schellingische Schule und die ihr verwandten Philosophen. Schleiermacher.

1. Die Romantiker; Solger; v. Berger.

Unter den Männern, welche gleichzeitig mit Schelling oder bald nach ihm in einer der seinigen verwandten Richtung in die deutsche Philosophie eingriffen, und von denen die meisten als Schüler oder als Freunde mit ihm in Zusammenhang stehen, ziehen zunächst die Vertreter der sogenannten romantischen Schule unsere Aufmerksamkeit auf sich. Ist auch diese Schule weit mehr aus dem ästhetisch-literarischen Interesse und den allgemeinen Bildungszuständen, als aus wissenschaftlichem Streben hervorgegangen, und hat sie auch auf jenem Gebiete viel bedeutender gewirkt, als auf diesem, so hat sie sich doch immerhin an der Philosophie ihrer Zeit zu lebhaft betheiligt, als daß sie von der Geschichte derselben übergangen werden dürfte. Mit ihren ästhetischen Ansichten und ihren dichterischen Bestrebungen knüpft die Romantik zunächst an die Männer des weimarischen Kreises, an Herder und Schiller, vor allem aber an Göthe an, von dem namentlich der Wilhelm Meister für ihre ganze Lebens- und Kunstauffassung die entscheidendste Bedeutung gewonnen hat. In ihrem Verhältniß zur Zeitphilosophie nimmt sie eine eigenthümliche Stellung zwischen Fichte, Jacobi und Schelling ein. Zunächst nämlich ist es allerdings das Ich, welches sich hier, wie bei Fichte, als die Macht über alles und das Maß aller Dinge geltend macht, welches der Welt mit dem Anspruch entgegentritt, daß sie ihm aus allen Erscheinungen seine Stimmungen, seine Gefühle, seinen unendlichen Werth widerspiegle; der menschlichen Gesellschaft mit dem Anspruch, daß sie seinen Bedürfnissen eine volle Befriedigung, seinen Neigungen einen unverkümmerten Spielraum, seinen Leistungen eine unbe-

dingte Anerkennung gewähre. Aber dieſes Ich bleibt ein dem moraliſchen Ernſt, der männlichen Kraft, der logiſchen fichte'ſchen Geiſtes weit zurück: es iſt nicht das abſolute, empiriſche Ich, nicht das Weſen der Gattung, ſondern das mit allen ſeinen zufälligen Verhältniſſen, Erfahrungen, Einfällen Launen, das geniale Individuum, und für das j loſen Anſprüche erhoben werden; und inſofern ſteht die ron jektivität der eines Jacobi, ſo ſcharf dieſer auch von Frie beurtheilt wurde, namentlich aber der des jacobi'ſchen Wold will, noch näher, als der eines Fichte. Andererſeits aber iſt ebendeßhalb nicht ſo in ſich abgeſchloſſen und befriedigt, es t endlichkeit nicht ſo unmittelbar und unverlierbar in ſich ſe der Wiſſenſchaftslehre; ſondern es erhält das Gefühl derſ durch, daß es ſich in ein Unendliches außer und über ihm und die Gottheit verſenkt; und hierauf beruht die Verw Romantik mit Schelling, von dem auch die philoſophiſche derſelben theils unmittelbare Einwirkungen erfahren, theils den gleichen Quellen — Spinoza und Fichte — geſchöpft dieſe Elemente liegen nun in dem einen von den zwei Mä wir als die Philoſophen der romantiſchen Schule betrachte Novalis, ungetrennter in einander, während ſie bei dem Friedrich Schlegel, zwar auch ſämmtlich von Anfang an zu verſchiedenen Zeiten in ungleicher Stärke hervortreten.

Friedrich Leopold v. Hardenberg, mit ſeinem namen Novalis (1772—1801), vereinigt in ſeiner edeln, begeiſterungsvollen Perſönlichkeit vielfache Bildungsſtoffe, zur Erzeugung eines hochgeſteigerten, poetiſchen und nic phantaſtiſchen Idealiſmus zuſammenwirken. Er verehrt S wundert Göthe; er kommt mit den beiden Schlegel und n Schleiermacher und Schelling in nahe Verbindung; er durch Reinhold in die kantiſche Philoſophie einführen, u Fichte mit Entſchiedenheit anzuſchließen, er vertieft ſich g in Spinoza, dann in umfaſſende naturwiſſenſchaftliche ſchließlich noch in Böhme und die religiöſe Myſtik. Die artigen Elemente werden aber von ihm nicht auf wi Wege verknüpft und vermittelt, ſondern ſie fließen mehr allgemeine Stimmung, in ein Meer von Gefühlen, Anſc

Gedanken zusammen, aus welchem eine Masse von geistreichen, aber durchaus fragmentarischen, Bemerkungen, eine Fülle von leuchtenden, aber meist unklaren und in einander verschwimmenden Bildern vorübergehend auftaucht [1]). Er ist Idealist, und subjektiver Idealist, wie nur ein Schüler Fichte's es sein kann. Es ist ganz im Geist der Wissenschaftslehre gesprochen, wenn er erklärt: die höchste Aufgabe der Bildung sei es, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zugleich zu sein; alle Philosophie hebe da an, wo der Philosophirende sich selbst philosophire, sie sei die Kunst, ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, die Selbstdurchdringung des Geistes, eine Methode, das Innere zu beobachten, zu ordnen u. s. w. (II, 108. 114 ff. 206 f.). Novalis erkennt es ausdrücklich an, daß Fichte's System der beste Beweis des Idealismus, der erste Versuch einer Universalwissenschaft sei (ebd. 117. 205). Er nennt nicht blos die Mathematik einen realisirten und objektivirten Verstand, sondern auch die Welt eine sinnlich wahrnehmbare, zur Maschine gewordene Einbildungskraft, die Natur einen encyklopädischen Index unseres Geistes (II, 205 f. 142). Er sucht mit Fichte die eigentliche Wurzel der Wissenschaft und des geistigen Lebens überhaupt in der Freiheit, der Selbstbestimmung, der Sittlichkeit. Er verlangt eine Deduktion des Universums aus der Moral. „Ohne Philosophie," sagt er, „keine ächte Moralität, und ohne Moralität keine Philosophie." „Die Moral ist, wohl verstanden, das eigentliche Lebenselement des Menschen. Sie ist innig eins mit der Gottesfurcht. Unser eigener sittlicher Wille ist Gottes Wille." „Was ich will, das kann ich. Bei dem Menschen ist kein Ding unmöglich" (II, 254. 123. 258. 117). Dieß lautet in der That fichtisch genug, und Novalis verweist uns auch ausdrücklich auf diese Quelle, wenn er sagt (251), in Fichtejs Moral seien die wichtigsten Ansichten der Moral.

Indessen bemerken wir doch bald, daß hier ein anderer Geist weht, als in der Wissenschaftslehre und in Fichte's Ethik. Fichte würde die Moral und das Gewissen nicht, wie Novalis a. a. O., „eine Richterin ohne Gesetz" genannt haben. Seine Moral ist nicht „wollüstig, ächter

1) Es gehören hieher unter den Schriften von Novalis besonders die Fragmente, Nov. Schriften herausg. v. Tieck, 3. Aufl. II, 105 ff. Auf diese Ausgabe gehen die Verweisungen im Text. Weiteres bei Haym, die romantische Schule 325 ff.

Eudämonismus", er ist nicht der Meinung, daß ein Mensch, wenn er plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, es auch sein würde (II 252). In seinem Sinn ist es nicht, wenn Novalis die Philosophie beiläufigen Anerkennung der Logik, trotz aller Lobpreisung matik, alles etwas mystisches behandelt; wenn er verlang Mensch, wie er mit Instinkt (oder Genie) angefangen habe, mit endige; wenn ihm Fichte's intellektuelle Anschauung statischen Zustand wird, in welchem „die Gedanken sich in Wünsche in Erfüllungen verwandeln"; wenn die Mathema etwas so überschwänglichem gemacht wird, daß sie am End alle Wissenschaft, sondern auch die Religion und das höhere haupt in sich schließen, daß sie durch eine Theophanie ent ächte Element des Magiers sein soll u. s. w. [1]) Fichte läßt aus dem Geiste mit innerer Nothwendigkeit, nach festen G vorgehen. Bei Novalis wird dieses Verhältniß ein irration tastisches. Hinter dem natürlichen Zusammenhang der Ding er glaubt, ein zauberhafter verborgen. In der Natur wie schichte spielt eine wunderbare Zahlenmystik; mit den natü gängen stehen Wunder in Wechselwirkung. Alle Erfahrung unter denselben Begriff wird aber auch die Philosophie gest allem die Offenbarung des Geistes zu erkennen, die Dinge zu verwandeln weiß, der ist „magischer Idealist". Magis Wesen nach das Verhältniß des Menschen zur Außenwelt un eigenen Leibe. Der Gebrauch unserer Organe ist wunderth ken, der Wille magisches Denkvermögen. Warum sollte dann Wille nicht auch wirklich Wunder thun können? Unser Novalis, Fichte mißbrauchend, sei nur eine Wechselwirk Sinne, und wenn wir Herrschaft über die Sinne haben, nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir müßte möglich sein, desselben so vollständig Herr zu werden sich beliebig von ihm trennen, sich durch den bloßen Willen lorene Glieder wiederherstellen könnte u. s. w. (II, 135 148. 151). Wer sich in der Naturbetrachtung solchen Träum läßt, von dem werden wir auch keine scharfe und reine Selbst

1) M. vgl. II, 110. 122. 133. 142. 148 f.; auch die bekannten Ver des Heinrich v. Ofterdingen II, 248.

lrfen. Wo uns eine nüchternere Pſychologie die verſchiedenen Erſcheinungen Eines geiſtigen Lebens erkennen läßt, glaubt r eine Mehrheit von geiſtigen Weſen zu ſehen, die mit einner geheimnißvollen Verbindung ſtehen. Er redet von einer enſchen mit ſich ſelbſt; das Genie erſcheint ihm als eine önlichkeit neben der empiriſchen, die geiſtige Produktion als mit einem höheren Weſen, Offenbarung des idealen Ich in jen (II, 122 ff. 133. 142 f. 161); und dieß iſt bei ihm ildlich zu verſtehen. Von hier aus iſt nur ein Schritt zu ne, daß dieſe Thätigkeit eine Offenbarung der Gottheit ſei; ; dieſe Annahme um ſo näher, da er von Hauſe aus eine ubensbedürftige Natur war. Seine Frömmigkeit hat aber, es Schleiermacher und Schelling, eine entſchieden pantheiſtiſche Spinoza iſt ihm ein Gott-trunkener Menſch, der Spinoziſmus ättigung mit Gottheit; „die wahre Philoſophie iſt durchaus Idealiſmus oder Spinoziſmus, ſie beruht auf höherem Glauim Pantheiſmus iſt Gott ganz, überall in jedem Einzelnen“; langt denn auch Novalis nicht blos die fromme Geſinnung, das ganze Leben Ein Gottesdienſt und Gebet iſt, er beſt blos, daß ächte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neifaſſe, ſondern er wagt auch die Aeußerung über die Gottheit, der Derbheit ihres Pantheiſmus nicht einmal bei Spinoza, r bei Böhme (ſ. S. 15) ihr Gegenſtück findet: „dieſer Nauns, gebiert uns, ſpricht mit uns, erzieht uns, läßt ſich von von uns zeugen und gebären, und iſt der unendliche Stoff ätigkeit und unſeres Leidens“ (II, 120. 240. 265 f. 271).) heißt Spinoza gründlich verkennen, ſeine großartige Selbſtromantiſche Genußſucht verkehren, und den ſcharfen Lapidarr-Gedanken in myſtiſchen Nebel verhüllen, wenn ihm die Idee s übrige Wiſſen annihilirenden und den Wiſſenstrieb angebenden Wiſſens, kurz eines wollüſtigen Wiſſens“ zugeſchrieben 352); und ebenſo hat der pantheiſtiſche Naturenthuſiaſmus, valis ſo häufig, namentlich in den „Lehrlingen zu Sais“ ungleich größere Verwandtſchaft mit der gleichzeitigen ſchelaturphiloſophie, als mit der mathematiſchen und mechaniſchen holländiſchen Philoſophen. Auch in ſeinem Verhältniß zur igt er ſich ganz und gar als Romantiker. Es iſt ihm nicht

blos mit der Religion, sondern auch mit dem Christenthum ernst; er hat geistliche Lieder gedichtet, die neben manchem künstlich gemachten doch der Innigkeit wahrer Empfindung nicht entbehren; er ist überzeugt. nur die Religion könne Europa wieder aufrichten und | unverkennbarer Vorliebe für einen idealisirten Katholicism Versöhnung der streitenden Kirchen (II, 290 f.). Aber thum ist freilich (so wie er es II, 268 f. schildert) ein se Gemisch von kirchlichem Glauben und romantischen Gefüh dererseits stimmt er mit Schleiermacher in dem weit überein, daß der Mensch zwar immer eines Mittelglieds ihn mit der Gottheit verbinde, daß er aber in der Wahl glieds durchaus frei sein müsse[1]). Wenn endlich Nova dieses noch anzuführen) sich für die Krankheit begeistert v tödtung, über Plato's philosophisches Sterben hinausgel Anfang aller Philosophie erklärt (II, 168 f. 117), so hat von Fichte noch von Spinoza gelernt, wogegen er in Worte (260): die Ewigkeit sei in uns oder nirgend, n mit allen ächten Philosophen, am unmittelbarsten mit S übereinstimmt.

Was Novalis, der dichterische, frühgeschiedene Jüngli Betrachtung ohne die strengere Form der Wissenschaft e wollte Friedrich Schlegel (1772—1829) zur philosop erheben. In der Wirklichkeit brachte freilich auch er es n mentarische Gedanken hinaus, welche die Verschiedenarti sprünglichen Herkunft nicht verläugnen können und sich sich einstimmigen Ganzen zusammenfinden wollen. Fr. S feuriger, reichbegabter Geist, von der vielseitigsten Erregb haftesten Empfänglichkeit für alles große und begeisternd Ansichten wie seine Werke haben etwas unfertiges und leidenschaftliche Unruhe seines Wesens, die Maßlosigkeit s auf Anerkennung und Genuß, die Scheu vor stetiger An Selbstüberhebung, welche ein glückliches Talent mit schöpf

1) In der Auseinandersetzung II, 261 f., von der zwar nicht a chem Jahre sie angehört, die aber doch wohl auf die fünfte von S d Reden über die Religion (4. Aufl. S. 291 ff.) zurückzuführen ist.

2) A. a. O. Schluß der 2. Rede. S. 121.

lität verwechselte, einzelne gelungene Würfe und weitgehende Entwürfe sich als epochemachende Leistungen gutschrieb, die Selbstsucht, welche es ihm unmöglich machte, sich jemals einer Sache rein und rückhaltslos hinzugeben, sich in seiner Arbeit zu vergessen — diese in Schlegel's Natur so tief eingewurzelten Fehler machten ihm eine durchgreifende wissenschaftliche Leistung zum voraus unmöglich. Unter den Philosophen der Zeit war es zuerst Fichte, der ihn mit sich fortriß; doch kreuzte sich mit diesem Einfluß in seinem Geiste, der für Kunstkritik und Kunstgeschichte weit günstiger, als für philosophische Untersuchungen, organisirt war, von Anfang an die Einwirkung Schiller's und Göthe's und des klassischen Alterthums, und andererseits trieb er die romantische Unterschiebung des empirischen Ich an die Stelle des absoluten (worüber S. 563) weiter, als irgend ein anderer und zog daraus die auffallendsten Folgerungen [1]). Fichte's Standpunkt entsprach es, wenn er schon 1796 Jacobi's Woldemar nicht blos als poetisches Kunstwerk für verfehlt erklärte, sondern ihm auch seine „Immoralität", seine Weichlichkeit, seine „Seelenschwelgerei", seinen Mysticismus zum Vorwurf machte; wie er auch schon etwas früher gegen J. G. Schlosser's pietistischen Dogmatismus Kant's Sache geführt hatte. Fichte's Idealismus und Göthe's Poesie nennt er die beiden Centra der deutschen Bildung, die französische Revolution, den Wilhelm Meister und die Wissenschaftslehre die drei größten Tendenzen des Jahrhunderts. Auf Fichte weist nach Einer Seite auch der Begriff der romantischen Poesie, den er sich zunächst allerdings von dem göthe'schen Roman und dem modernen Roman überhaupt abstrahirt hat: der Dichter soll sein Werk frei aus seinem Innern heraus erzeugen, seine Individualität, seine Stimmung darin darstellen. Aber das freilich liegt weder in Göthe's Sinn, noch ergab es sich aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre, daß dieses dichterische Schaffen, so wie Schlegel und seine Freunde es faßten, einerseits durch keine Regel gebunden sein soll, die Freiheit um so größer, je gesetzloser, die Poesie um so reiner, je phantastischer und von sachlichem Inhalt entleerter sie ist; und daß die Thätigkeit des Dichters andererseits von den Männern, welche sie doch eigentlich nur aus zweiter Hand kannten, und ungleich mehr Kenner, als Künstler waren,

1) Die näheren Belege zum folgenden finden sich bei Haym, die romant. Schule 212 ff. 479 ff. 690 f.

durchweg als eine selbstbewußte, als ein Werk der
Absicht behandelt, daß von der „Transcendentalpoesi
Selbstbespieglung" gefordert, daß fast ausnahmslo
und frostige Allegorie mit Poesie verwechselt wird; d
Romantiker (in übelangebrachter Nachahmung des e
in dem Fichte's unendliches Ich über jede Beschrän
hinausgieng), um sich ja nicht in seinem Werke zu v
Freiheit nichts zu vergeben, die poetische Täuschung
zerstört und in selbstvernichtender „Ironie", statt
seiner Phantasie die eigene Seele einzuhauchen, sich
bewußtsein fortwährend aus denselben zurückzieht und

Die gleiche Subjektivität übertrug aber Schlegel
höherem Grade, als die übrigen Romantiker, au
Wenn Fichte das Sittengesetz als das innere Gesetz
insofern zwar als Trieb, aber als den „reinen Trieb
verkehrt sich ihm dieser Gedanke in die Behauptung
seiner Unendlichkeit überhaupt kein Gesetz kenne, a
Wollen; daß diejenigen, welche dieser Unendlichkeit fä
sind, das göttliche Geschlecht der Genialen, der Gebild
von den „Platten" und „Gemeinen", jeder Neigun
jede sittliche Schranke sich hinwegzusetzen befugt seien
heit und Ungebundenheit, in dieser Erhabenheit üb
der Tugend", über die Last der Arbeit und die Fess
steht der „Cynismus", welchen Schlegel jetzt als das
zeichen der höheren Sittlichkeit preist. Ein Manifest
kunst sollte die „Lucinde" (1799) sein; in Wa
schlimmste Zerrbild derselben, welches geschrieben werd
Form eine Verhöhnung aller Regel und alles rein
ihrem Inhalt ein widriges Gemenge von raffinirte
geschraubter Geistreichigkeit; lüstern und frech, aber o
Gesundheit wirklicher Leidenschaft, pathetisch ohne ächte
eingebildet bis zur Selbstvergötterung, und über
Einer blos conventionellen Moralität wird allerdin
Herzens und die Pflicht der freien Selbstbestimmung,
Menschen wird die Stimme der Natur, der moralis
der Aufklärung wird die Eigenartigkeit des individu
Vorurtheil von der geistigen und gesellschaftlichen

Frauen wird die Gleichberechtigung der beiden Geschlechter nachdrücklich entgegengehalten; aber was der Dichter in dieser Beziehung wahres sagt, das wird theils sofort wieder zu solchen Paradoxieen gesteigert, theils ist es von Hause aus mit so vielem falschen und verkehrten versetzt, daß nur selten ein Satz, so wie er ihn hingestellt hat, Billigung verdient.

Von der Moral hatte Schlegel anfangs, nach Fichte's Vorgang, die Religion nicht unterschieden; und wie ihm nun jene in der freisten Ausbildung und Bethätigung der individuellen Eigenthümlichkeit bestand, so fiel ihm auch die Religion mit der Freiheit des geistigen Lebens, dem „Cynismus", der Begeisterung, dem Sinn für die Harmonie des Universums, kurz mit allem dem, worin er die wahre Bildung sah, daher auch mit der Poesie, zusammen. Wie wenig er von dem wirklichen Wesen der Religion einen Begriff hatte, sieht man schon an dem ächt romantischen Einfall, das, was an sich selbst nur das unmittelbarste und naturwüchsigste sein kann, künstlich zu machen, nach einem vorher entworfenen Plan und mit seinen Mitteln eine Religion zu stiften. Indessen kam er allmählich, unter dem Einfluß der schleiermacherischen „Reden" und Spinoza's, auf einen veränderten Standpunkt. So verschwommen auch seine Bestimmungen über die Religion fortwährend bleiben, so behauptet er doch jetzt, daß sie als die allbelebende Weltseele der Bildung zur Philosophie, Poesie und Moral als viertes hinzutrete, daß in ihr der eigentliche Mittelpunkt des geistigen Lebens gefunden werde; und im Zusammenhang damit findet er jetzt den höchsten Inhalt der Poesie, statt des unendlichen Ich, mehr und mehr in der Idee des Universums. Bald geht er noch weiter. Schon in dem Gespräch über die Poesie (1800) erklärt er, der Idealismus müsse einen neuen, ebenso grenzenlosen Realismus hervorbringen, der auch im wesentlichen bereits bei Spinoza und Böhme und in der Naturphilosophie Schelling's vorhanden sein soll. Schlegel will sich also der Wendung vom subjektiven Idealismus zum Pantheismus, welche sich in der deutschen Philosophie eben damals durch Schelling vollzog, gleichfalls anschließen, wenn er auch das System der absoluten Einheit für ebenso einseitig erklärt, wie den titanischen Uebermuth, der das Göttliche nur in's eigene Ich lege, und eine Erhebung der Naturphilosophie zum Spiritualismus verlangt; und so erhält denn jetzt auch die Ironie die Bedeutung, daß das Spiel des Lebens wirklich nur als Spiel genommen

werde, daß das Ich, mit anderen Worten, auch ſei
keit ſich bewußt werde, und der Poeſie als ihre wid
geſtellt werde, uns von allem Endlichen überhaupt
hinzuweiſen. Um dieſes ihres Zwecks willen ſoll die P
holiſch, allegoriſch und didaktiſch ſein; für die Erre
wartet Schlegel, wie Schelling (ſ. o. S. 548. 552
einer neuen Mythologie, die er ſich aber, nach ſeiner
aus als ein Produkt der Kunſt und Reflexion denkt.

Hiemit war nun bereits die Bahn eingeſchlag
bald genug immer tiefer in den Myſticiſmus und
Jahren (1808) in den Schoß der katholiſchen Kirche
„Philoſophiſchen Vorleſungen aus den Jahren 1803
den ſich in Form und Inhalt auffallend von Schlegel
An die Stelle ſeines früheren fragmentariſchen Phil
ein ſtreng methodiſches Verfahren treten, allen and
wird die Logik, als die Lehre von der wiſſenſchaftli
geſchickt, die Darſtellung iſt im Vergleich mit de
ſchulmäßig und ſchwunglos, nicht ſelten geradezu ma
Auch der philoſophiſche Standpunkt hat ſich aber
Wird auch der Idealiſmus fortwährend für die ein
loſophie, das einzige mit der Religion und Moralität
ſtimmende Syſtem erklärt, und dem realiſtiſchen Pa
der Vorwurf der Inhaltsloſigkeit, der Inconſequen
eines blos negativen Begriffs vom Unendlichen u. ſ.
doch Schlegel, wie er ſich jetzt ausſpricht, weder mit
Dualiſmus“ eines Plato und Descartes, noch mit
mus einverſtanden. Was namentlich den der Wiſſe
ſo bemerkt er nicht ohne Grund: wenn die Außer
Schein ſein ſolle, ſo werde das Ich doch durch ſie
Grund dieſer Beſchränkung könne nicht in ihm ſelbſt
dingte Ichheit nicht aus einer unbedingten abzuleit
in den Realiſmus und Pantheiſmus zu gerathen, mü
Ichheit zur höchſten Realität, die unbedingte zu
machen [1]). Bei ihm ſelbſt lautet es zwar ſehr ideal
(a. a. O. I, 106. II, 118): es gebe kein Nichtich, k

---

[1]) A. a. O. I, 107. 194 ff. 243. 262 ff. II, 25.

Ich; sieht man aber näher zu, so zeigt sich, daß er unter dem Ich hier das „Weltich" versteht, welches das idealste Wesen und außer dem nichts real sei. Damit würde der Idealismus, wenn wir den Philosophen beim Wort nehmen dürften, in eben das umschlagen, was er vorher abgelehnt hat, in den reinen Pantheismus. Seine eigentliche und folgerecht durchgeführte Meinung ist dieß aber allerdings auch nicht; was wir wirklich bei ihm finden, ist vielmehr eine unklare Verbindung von subjektivem Idealismus und Pantheismus, christlichem Theismus und theosophischer Mystik, die er selbst wohl als Spiritualismus, oder noch lieber als „Philosophie des Lebens" bezeichnet [1]).

Die Quelle alles höheren Lebens in uns bildet nach Schlegel (Vorl. v. 1804. I, 72 f.) die uns angeborene Idee des Unendlichen, welche näher die zwei Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle in sich schließt. Aus diesen Ideen wird der organische Zusammenhang der Dinge abgeleitet, von dem Schlegel bei seiner, einer strengeren Haltung freilich entbehrenden Kategorieenlehre (I, 100 f.) ausgeht. Dagegen soll der Begriff der Gottheit, dem man im Zusammenhang mit der Idee des Unendlichen zunächst zu begegnen erwarten müßte, dem Menschen durch Offenbarung mitgetheilt sein, da ihn weder die Vernunft noch die Sinnenwelt zu erzeugen im Stande sei, und es soll deßhalb die höchste Philosophie Theosophie und alles höhere Wissen innere Erfahrungswissenschaft sein [2]). Die Frage nach dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen beantwortet Schlegel (a. a. O. I, 108 ff.) dahin: zwischen einem unendlichen und einem endlichen Sein sei keine Verbindung und kein Uebergang von dem einen zu dem anderen denkbar; setze man dagegen an die Stelle des Seins den Begriff des Lebens und Werdens, so zeige sich, daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grad nach verschieden seien: ein werdendes Unendliche sei als unvollendet zugleich endlich, das werdende Endliche enthalte, soweit eine ewig bewegliche Thätigkeit in ihm wirksam sei, eine unendliche innere Fülle. (Die letzteren Sätze erinnern an Hegel, mit dem sich Schlegel auch sonst in dem einen und andern, wie z. B. in seinen Einwendungen gegen den Satz des Widerspruchs, I, 90 f., berührt.) Er macht demnach den Versuch, sowohl Gott als die Welt

1) Sämmtl. Werke XII, 71 (Vorlesungen v. J. 1827).
2) A. a. O. I, 209 426. Sämmtl. W. XII, 71. 74. 113.

als werdend zu begreifen. Aber iſt dieß ſchon
er ſich nun vollends in der Ausführung dieſe
Träumereien, aus denen wir Böhme und an
heraushören. Das Welt-Ich, erzählt er uns
erſten Stufe nur die unendliche Einheit ohn
wurde durch das Gefühl dieſer urſprünglichen Lee
Sehnſucht erregt, welche nach allen Seiten ſi
deres als der Raum iſt; dieſe Sehnſucht, mit
anwachſend, verwandelte ſich in ein unruhiges
überirdiſches Feuer; in dem qualvollen Streit
ſich das Welt-Ich in Schmerz und Reue ſeiner
aus dieſer Erinnerung entſtand die Zeit; in i
auflöſende Kraft, durch welche das Feuer der
und ſo iſt ſie als Element das Waſſer. In di
hier wird es an der Einen Probe genügen.
Schlegel's „Theorie der Gottheit" (a. a. O. 22
derem den Sohn Gottes mit dem Erdgeiſt ident
liſche Luft oder das Licht" (ähnlich wie ſeiner
das Organ des heiligen Geiſtes betrachtet
ganze Weltanſchauung iſt ſchon der Eine Satz
erſte Ring aller Geſetze in einer abſoluten göttl
ſei" (II, 122). Wer dieſes glaubt, für den g
überhaupt keine Naturgeſetze, und ſo kann es
wenn ihm die außerordentlichſten Wunder,
Erde, ganz in der Ordnung zu ſein ſcheinen,
Geiſter in der Luft, ihre ſideriſchen Leiber und
Aufſchluß giebt, und was der Art mehr iſt
ſchichtsbetrachtung iſt von theologiſchen und theo
beherrſcht[2]). Die Weltgeſchichte bewegt ſich ihn
fall und der Erlöſung; und dieſe beiden Vor
den Geiſt des Menſchen, ſondern auch ſeinen Lei
Natur mit betreffen. Einen zweiten Sündenfa
welcher dem Proteſtantiſmus den Rücken gekehrt

1) S. W. W. XII, 96. 135. 25. Vorl. v. 1804 II,
2) Außer der „Philoſophie der Geſch." (S. W. X
111. 119. 144. 383 f.

Weit nüchterner ist im ganzen die Ethik dieser späteren Periode; auch hinsichtlich der Ehe sehen wir Schlegel jetzt von den Verirrungen der Lucinde zu der gewöhnlichen Ansicht zurückkehren; und wenn seine Politik sich auf die Seite der Theokratie und des mittelalterlichen Ständewesens stellt, giebt sie doch diesem Standpunkt im Vergleich mit anderen Theorieen jener Zeit einen gemäßigten Ausdruck [1]). Indessen sagt er selbst, die Moral könne im strengen Sinn keine Wissenschaft sein, denn ihr Princip liege darin, daß das Sittengesetz als der Wille Gottes anerkannt werde, und dieses Princip beruhe auf dem Glauben. Schlegel hat jedoch durch seine späteren Schriften auf die deutsche Literatur überhaupt nur eine beschränkte, auf die deutsche Philosophie keine irgend erhebliche Wirkung ausgeübt.

Mit der romantischen Schule und namentlich mit Schlegel stehen die übrigen Vertreter der theokratisch-legitimistischen Staatslehre in innerem und äußerem Zusammenhang; und gerade die beiden, welche sich am meisten um den Unterbau einer wissenschaftlichen Theorie für diesen Standpunkt bemüht haben, Ludwig v. Haller (1768—1854) und Adam Müller (1769—1829), berühren sich mit ihm auch darin, daß sie ebenso, wie er, von der protestantischen Kirche zur römisch-katholischen übergiengen, um dann in dieser als Vorkämpfer der politischen und kirchlichen Restauration aufzutreten. Aber wenn auch diese Männer in gewissen Kreisen Beifall und Belohnung gefunden haben, so waren sie doch selbst hier nur Werkzeuge, die man für bestimmte politische Zwecke benützte, nicht geistige Führer; die Geschichte der Philosophie vollends wird diese Doctrinäre des Rückschritts, wenn auch Müller seiner verworrenen Theorie einzelne schellingische Begriffe und Sätze einverleibt hat, füglich der Geschichte der Politik überlassen können [2]). Einige ihrer politischen Gesinnungsgenossen werden uns unter den Anhängern Schelling's noch vorkommen.

Zur romantischen Schule pflegt man auch den Berliner Philosophen und Aesthetiker Karl Solger (1780—1819) zu rechnen. Und seine Verwandtschaft mit derselben, auf die auch seine spätere Freundschaft mit Tieck weist, läßt sich nicht verkennen, so weit er immerhin einem

1) Ueber Schlegel's Moral, Rechts- und Staatslehre vgl. m. Vorles. v. 1804, II, 254 ff. S. W. W. XII, 310 ff.

2) Näheres über sie bei J. H. Fichte Ethik I, 424 ff. Mohl Gesch. d. Staatswissensch. II, 529 ff. Bluntschli Gesch. d. Staatsr. 495 ff.

Schlegel und Hardenberg an Kraft der Abſtraktion v
thodiſches Denken überlegen war. Wir finden bei So
Romantikern, eine Verbindung der beiden Elemente
knüpfung die Philoſophie eben damals die richtige
ſuchte, des ſubjektiven Idealiſmus, welchen Fichte in
lehre auf die Spitze getrieben hatte, und des ſchellin
durch platoniſche Ideen belebten und gemilderten P
finden aber auch bei ihm, wie bei jenen, ein Anein
beiden Elemente, welches keines derſelben zur vollen Er
läßt und daher auch ihre wiſſenſchaftliche Vermittlung
Das abſolute Ich Fichte's verwandelt ſich ihm allerdin
Identität, aber die Offenbarung dieſes Abſoluten droh
in einen ſubjektiven Schein, die endliche Welt in ei
bloße Schranke unſeres Bewußtſeins aufzulöſen. Solge
Standpunkt läßt ſich daher am meiſten mit der ſpäte
vergleichen, deſſen Vorleſungen ihn (1804) in Berlin
dem er ſchon früher in Jena Schelling zum Lehrer ge
Plato und Spinoza ſtudirte er eifrig und Schleiermach
ſeine volle Zuſtimmung. Fichte und Schelling nennt
I, 134) die beiden größten Philoſophen ſeiner Zeit; vo
er für ſeine Darſtellungen die Geſprächsform, da ſie
bendige Philoſophie am beſten eigne (a. a. O. I, 51(
indeſſen verbirgt es ſich auch bei ihm nicht, daß dieſ
mehr natürlich iſt und für ſtrengere wiſſenſchaftlid
nicht paßt.

Solger verlangt zunächſt mit Fichte, daß die Philo
bewußtſein ausgehe, in dem wir zugleich auch das Ben
nach ſeinem in allen identiſchen Weſen erkennen; ſo
Einheit des Einfachen und des Mannigfaltigen in
auch die Einheit ſchlechthin gegeben ſei, die von Urſp
Mannigfaltigkeit eins ſei (a. a. O. II, 60 f.). Er g
im Stand wären, jeden Moment der Entwicklung un
mit unſerer Anſchauung vollſtändig zu durchdringen,
darin das geſammte Weſen der Dinge als gegenwä
denn was in unſerem Bewußtſein in einander liegt,
der Natur auf verſchiedenen Stufen geſondert, in
geſetzmäßige Entwicklung nach einander dar (philoſ. G

diese Bedeutung soll dem Selbstbewußtsein nur deßhalb zukommen, weil sich in ihm unmittelbar ein Höheres abspiegelt, weil das vollkommene Wissen von sich selbst zugleich ein Wissen von dem vollkommenen Wesen ist, welches nicht blos den inneren Grund der Welt bildet, sondern auch als göttliches Selbstbewußtsein frei über ihr schwebt. Das Individuum wird nur dadurch wahres Individuum, daß es sich als Besonderheit schlechthin erkennt, d. h. sich als Eines und Allgemeines durchaus vernichtet und sich blos wahrnimmt als Grenze und Aufhebung des wahrhaft Einen, Gottes. Die individuelle Existenz ist das eigentliche Nichts selbst, außer insofern sie Moment des Daseins Gottes ist; will dieses Nichts außer Gott sein und ein positives Nichts werden, so ist es das Böse (a. a. O. N. Schr. I, 377 f. 600. II, 83 f. 247. 283 f. u. ö.) In dem Aufgehen der Gottesidee in der Seele, in jener Selbstanschauung, die sich selbst aufhebt und das Absolute an ihre Stelle treten läßt, besteht die Offenbarung, welche nach Solger die gemeinsame Quelle der Philosophie und der Religion ist. Denn die Philosophie, sagt er, ist nichts anderes als das Denken über die göttliche Offenbarung, die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz; ebenso ist aber auch die Religion nichts anderes als der Glaube, durch welchen unser Inneres sich selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, und die Religionen der verschiedenen Völker bezeichnen die Stufen, durch welche diese Offenbarung sich entwickelt. Philosophie und Religion sind daher an sich eins: die Philosophie ist der Glaube als Einsicht, das Erkennen der Offenbarung, in deren Erfahrung die Wahrheit unseres ganzen Lebens besteht, und ebendeßhalb ist die Philosophie nothwendig und unentbehrlich [1]). Aber diese Erkenntniß ist nur demjenigen möglich, in welchem die Idee als unmittelbare innere Erfahrung gegenwärtig ist. Nur ein solcher ist im Stande, sich von den besonderen Beziehungen und Verknüpfungen der Dinge zu dem einheitlichen Grund und Zusammenhang alles Seins zu erheben, nur er ist des höheren Erkennens fähig; wo dagegen diese Bedingung fehlt, da bleibt man bei dem relativen Denken, der „gemeinen", der bloßen Verstandeserkenntniß stehen, die mit jenem freilich in letzter Beziehung Ein Ganzes ausmacht und zu seiner Ergänzung unentbehrlich ist, die aber von Solger doch in der Regel so tief herabgesetzt wird, daß wir in

1) Nachg. Schr. II, 52. 115 f. 169 ff. 195. 283. I, 600. Philos. Gespr. 162 f.

dieſer Unterſcheidung der beiden Erkenntnißarten die romantiſche Erhebung der Genialen über die Platten und Schelling's vornehme Stellung gegen das gewöhnliche Denken (ſ. o. S. 526. 569) wiedererkennen (N. Schr. II, 82 f. 88 ff. 100 ff. I, 701).

Dem Gegenſatz der höheren und gemeinen Erkenntniß Gegenſatz des Unendlichen und des Endlichen, der Gottl Welt. Fehlt es aber ſchon bei jenem erſteren Verhältniß ſtimmungen an der vollen Deutlichkeit, ſo geräth er bei metaphyſiſchen, vollends in eine unklare und widerſpruchs Einerſeits erſcheint ihm das Endliche, der Gottheit gegenü weſenloſes und nichtiges; andererſeits erkennt er doch, daß wiſſes Sein zukomme, und das Göttliche ſelbſt in ihm au Art Daſein gewinne. Er will die Natur weder mit Fic bloße Schranke des Bewußtſeins betrachten, noch mit Schell Lehre Gott ſelbſt einem Werden in der Welt unterwerf kommt dem einen wie dem anderen nahe genug, wenn er das Nichts darſtellt, in welches das Weſen ſich aufgelöſt der Vernichtung dieſes ſeines Nichtſeins ſich als Weſen z In der Natur, ſagt er, ſchaffe das göttliche Bewußtſein äußeres Daſein durch das Denken der in ihm liegenden G der ſittlichen Thätigkeit vereinige es dieſe Gegenſätze wie eigenen Einheit, hebe ſie ebendadurch als bloße Exiſtenz au bare ſich als Weſen durch dieſe Vernichtung des Scheins; ſei an und für ſich nur das Nichts des Weſens, das Weſe liches Weſen nur dadurch, daß es dieſes Nichts aufhebt; i es, welche das Nichts, oder das bloße Werden, in ein Daſe und das Individuelle in der Exiſtenz erhalte; nur in de Gegenwart der göttlichen Kraft ſeien wir etwas, an und f aber, auch als das Daſein Gottes gedacht, ein reines Nich dieß ſei die höchſte Liebe, daß Gott ſich ſelbſt in das N damit wir ſein möchten, und daß er ſich ſogar ſelbſt geop Nichts vernichtet, ſeinen Tod getödtet habe, damit wir nic Nichts bleiben; das Gute würde uns nicht ſein, wenn e Schein hätte, den es tödte, denn die höhere Art, dazuſein offenbaren, und ſich offenbaren, heiße ſein Nichts vernichte Erkenntniß ruht nach Solger die Religion, die Sittlich Kunſt, welche daher, wie er ſagt, nichts ſind, als die in d

verschiedentlich widerscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens [1]). Eben dieß ist auch der Grund, weßhalb Solger in der Aesthetik, dem Theil der Philosophie, um den er sich das bleibendste Verdienst erworben hat, dieses große Gewicht auf die künstlerische Ironie legt. Er versteht nämlich unter der Ironie, im Anschluß an Fr. Schlegel's späteren Sprachgebrauch, diejenige Gemüthsverfassung, welche uns in allem die Offenbarung der Idee anschauen, ebendeßhalb aber in dem Untergang des Endlichen auch den der Idee betrauern läßt, während sie uns zugleich über diese Trauer durch den Gedanken erhebt, daß die Idee, eben indem sie als Existenz untergeht, sich als Idee offenbare.

Solger starb, ehe er seine Gedanken zu einem vollständigen System entwickelt und zusammengefaßt hatte [2]); aber wenn er auch länger gelebt hätte, wäre ihm dieß, wofern nicht sein ganzer Standpunkt sich änderte, schwerlich gelungen. Er selbst bezeichnet seine Philosophie mit Vorliebe als Mystik; und dieß ist sie auch wirklich ihrem Inhalt wie ihrer Form nach. Gerade der Angelpunkt des Ganzen, das Verhältniß des Endlichen und des Absoluten, bleibt bei ihm (wie schon gezeigt wurde) durchaus unklar. Der Widerspruch, daß das Endliche, und daß auch die menschliche Individualität an sich selbst ein reines Nichts und doch zugleich ein Moment des göttlichen Lebens, die unerläßliche Form seiner Offenbarung sein soll — dieser Widerspruch wird hier nicht auf wissenschaftlichem Wege, durch allgemeingültige Begriffe und Beweise, gelöst, sondern die Vereinigung der beiden, so wie sie vorliegen unvereinbaren, Bestimmungen bleibt dem subjektiven Gefühl und der subjektiven Anschauung überlassen; es wird wohl gefordert, daß man beides anerkenne, aber es wird nicht gezeigt, wie dieß möglich ist. Es fehlt Solger mit Einem Wort bei aller Fülle der Anschauungen und Gedanken an der Kunst einer streng methodischen Untersuchung; und gerade deßhalb mußte ihm der philosophische Dialog so besonders zusagen, weil in diesem die verschiedenen Betrachtungsweisen durch verschiedene Personen vertreten sind, und ihre Verknüpfung dem Leser anheimgestellt

---

1) Nachg. Schr. II, 114. 168 ff. 269. 247 ff. I, 511. 601 f. 701 ff. Philos. Gespr. 315 ff.

2) Ueber die Bruchstücke eines solchen, welche in seinen Schriften allein vorliegen, berichtet Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, b, 440 ff. ausführlicher, als dieß hier möglich war.

werden kann. Bezeichnend ist in dieser Beziehung sein
zwei von seinen Collegen, welche gerade durch methodische
vorragen: über Schleiermacher, den Meister der dialektis
und Hegel, den Meister der dialektischen Construction.
wie er sagt (N. Schr. I, 702), eigentlich eine nur con
scharfsinnigere Aufklärung; diesem wirft er nicht ohne Gr
er der Erfahrung im Vergleich mit dem spekulativen Denke
absprechе; er selbst aber weiß sie theils nur als das „unwe
zu bezeichnen, theils wird ihm auch das Wahre und E
empirischem, einer „Thatsache". Solger hat so zwar
einer Philosophie ausgesprochen, welche zwischen den subje
mus und den Pantheismus in die Mitte trete; aber
nicht allein unverkennbar diesem weit näher, als jenem, s
uns auch für die Erfüllung jener Forderung wohl ma
und Andeutung, aber keine brauchbare Anleitung.

Neben Solger ist der Kieler Professor Johann Eri
(1772—1833), seiner Herkunft nach ein Däne, als ei
tendsten von den Philosophen zu nennen, die es sich
machten, zwischen Fichte und Schelling (die beide seine
und beide gleichsehr von ihm bewundert wurden) zu ve
dessen war seine Einwirkung auf die deutsche Philosop
beschränkte; und es ist dieß um so begreiflicher, da He
den seinigen theils zur Seite theils vorangiengen, und d
ihren Einfluß auch nicht verläugnen kann. Hier muß
die Bemerkung beschränken, daß er sich in seiner Ethik,
und Staatslehre und seiner Religionsphilosophie eben
und Fichte berührt, wie in seiner Naturphilosophie mit
den Schellingianern; wogegen es deutlich an Hegel an
er die drei Haupttheile seines Systems: Logik, Physik
der Bemerkung ableitet: der Geist sei zuerst denkend nur
sich dann als Naturwesen wie entfremdet, und kehre
Natur in sich bestimmend, in sich zurück. Ebenso scheint
Logik, in der er die Erkenntniß in ihrer allmählichen
zur Vernunft betrachtet, Hegel's Phänomenologie als Vo
zu haben. Die Natur faßt Berger etwas idealistischer,
er hebt es ausdrücklich hervor, daß sie nur die Erschein
stes sei, und in der Religionsphilosophie verlangt er, d

reinen Theismus verklärt, aber die Immanenz Gottes in
ehalten werde [1]).

nger und Verbeſſerer der ſchellingiſchen Philoſophie.

ger und Berger ſind wir bereits in die Zeit herabgekom-
cher die ſchellingiſche Philoſophie die Führung der philo-
egung an die hegel'ſche zu verlieren beginnt. Ihre Blüthe
dieſen Zeitpunkt und das erſte Auftreten der Romantiker,
ſten Jahrzehende unſeres Jahrhunderts. Die Folgerichtig-
Schelling den fichte'ſchen Idealismus ebenſo über ſich ſelbſt
hatte, wie Fichte den kantiſchen, die lebensvolle Natur-
mit der er Fichte's naturloſe Moral und Metaphyſik er-
energiſche Vertiefung in die Idee des Abſoluten, die groß-
t auf eine Conſtruction des Univerſums aus dem Abſoluten,
lle, von einer lebendigen Begeiſterung getragene, nicht
eſie und der Myſtik ſich annähernde Darſtellung des Phi-
alle dieſe Züge waren in hohem Grade geeignet, der ſchel-
re unter allen denen Anhänger zu gewinnen, welchen nicht
fklärung der vorkantiſchen Periode zu ſchaal, ſondern auch
en und Fichte zu einſeitig erſchien; eine Stimmung, welche
ng des Jahrhunderts, von den Werken der großen Dichter
ntiſchen Schule genährt, namentlich in der jüngeren Ge-
verbreitet war. So fand ſie denn auch bald zahlreiche
eſonders unter den Naturforſchern und den Aerzten. Die
ſelben ſchloß ſich an diejenige Form des Syſtems an, welche
e erſten ſelbſtändigen Auftreten hatte, die Identitätslehre
ihr verbundene Naturphiloſophie; doch fehlte es auch nicht
elche Schelling bei ſeinem Fortgang zur Theoſophie folgten,
ß überhaupt erſt in dieſem ſpäteren Stadium ſeiner Ein-
aben.

treueſte Anhänger der Identitätsphiloſophie kann der Würz-
ſſor Georg Michael Klein (1776—1820) betrachtet
ſeinem Hauptwerk vom Jahr 1805 („Beiträge zum Stud.
geht er durchaus von dieſem Standpunkt aus. Von der
ntität, oder der Gottheit, iſt das Univerſum nicht ver-

[1] über Berger bei Erdmann a. a. O. 421 ff.

ſchieden; es iſt nichts anderes, als Gott in ſeiner Realität,
affirmation, angeſchaut. Nur ſofern ſie auf einander,
Identität, bezogen werden, erſcheinen die unendlichen A
beſondere Dinge; was in der abſoluten Natur mit Eine
legt ſich in der erſcheinenden in eine Reihe von Potenzen
welche Klein in ſeiner Naturphiloſophie nach den von
ſeinen älteſten Schülern vorgezeichneten Grundzügen darſte
ſprechende Stufenreihe ſucht er auf dem geiſtigen Gebiet
Der pantheiſtiſche Charakter ſeines damaligen Schellingi
ſich auch hier in manchen Behauptungen, die ſo natural
ſtreng determiniſtiſch lauten, daß wir ſofort an ihre Quel
Spinoza's, erinnert werden; wogegen ſeine Aeußerungen ü
und ſeine Auffaſſung des Staats als eines organiſche
theils auf Schelling's tranſcendentalen Idealiſmus theils
mantiſche Schule hinweiſen. Später folgte aber auch er de
der ſchellingiſchen Philoſophie, welche S. 552 f. beſproche
der Ethik vorzugsweiſe Schleiermacher, während er von
mus des letzteren bei entſcheidenden Punkten, wie die
Gottes, die Freiheit und Unſterblichkeit, abwich.

Weniger unbedingt ſchloß ſich Eſchenmayer (1770
1811 in Tübingen) an Schelling an, zu deſſen Natur
gleich anfangs einen nicht unerheblichen Beitrag geliefer
S. 527). Schon in einer Schrift vom Jahr 1803, welch
Veranlaſſung für Schelling's „Philoſophie und Religion"
er die richtige Bemerkung, daß es dieſem Philoſophen n
ſei, die Entſtehung des Gegenſatzes aus der abſoluten Id
klären. Statt nun aber ſich ſelbſt in wiſſenſchaftlicher We
Problem zu verſuchen, verlangt er, daß über das Wiſſen
über die Philoſophie zur „Nichtphiloſophie" hinausgegangen
dem Ewigen, oder dem Abſoluten liegt, wie er ſagt, do
über dieſem liegt Gott; für die Erkenntniß Gottes tritt
der Spekulation die Offenbarung, an die Stelle des abſo
die Andacht, an die Stelle der intellektuellen Anſchauung
Den gleichen Standpunkt hielt Eſchenmayer in der weitere
des Syſtems feſt. Er theilt dieſes nach den Ideen des A
und Schönen in Naturphiloſophie, Ethik und Aeſthetik,
die Pſychologie und die Religionsphiloſophie ausführlich b

seinen Schriften wird einerseits einem wissenschaftlich ganz werthlosen Spiel mit Analogieen und mathematischen Formeln, in der Weise der meisten Schellingianer, eine übermäßige Bedeutung beigelegt; andererseits kam der Keim des Irrationalen, der in seiner Ansicht vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und in seinem Gottesbegriff lag, mit den Jahren zu immer üppigerer Entwicklung, so daß seine von Anfang an unreine und unsichere Philosophie schließlich in ein trübes Gemenge von theologischem Supranaturalismus, naturphilosophischen Phrasen, Geister- und Teufelsglauben übergieng.

An die schellingische Naturphilosophie hielt sich auch Gotthilf Heinrich Schubert (1780—1860; Prof. in Erlangen und München) in seinen psychologischen und naturwissenschaftlichen Schriften, und mit derselben verband er, wie Eschenmayer, aber in einfacherer und gesunderer Weise, das Interesse der religiösen Erbauung auf dem Grunde des christlichen Offenbarungsglaubens. Seine wissenschaftlichen Verdienste haben aber doch nur den kleinsten Antheil an der Anerkennung, welche diesem gemüthvollen Manne in weiten Kreisen gezollt wurde; die Geschichte der Philosophie hat daher keine Veranlassung, bei ihm zu verweilen.

Mit den genannten können wir den Norweger Heinrich Steffens (1773—1845) wegen der Verbindung zusammenstellen, welche die Philosophie Schellings auch bei ihm einerseits mit der Naturwissenschaft andererseits mit der positiven Religion eingeht; den deutschen Philosophen darf er nicht blos deßhalb zugezählt werden, weil seine Wirksamkeit deutschen Universitäten, Halle, Breslau und Berlin angehörte, sondern auch wegen seiner ächt deutschen Bildung und Gesinnung. Schelling und seiner Lehre hatte er sich seit dem Erscheinen seiner ersten naturphilosophischen Werke mit stürmischer Begeisterung in die Arme geworfen, und war bald in die engste persönliche Verbindung mit ihm getreten. An geistiger Begabung, an Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens ist er sowohl Eschenmayer als Schubert weit überlegen. Schon seine ersten Schriften[1]), die gemeinsame Frucht seiner geologischen und philosophischen Studien, hatten solchen Erfolg, daß er sofort für einen von den bedeutendsten Vertretern der Naturphilosophie galt. Es ist ganz in Schelling's Geist, wenn er die Erden und die Metalle an je zwei Reihen vertheilt, in denen der Kohlenstoff den negativen, der Stick-

1) Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde 1801. Grundzüge der philos. Naturwissenschaften. 1806.

ſtoff den poſitiven Pol darſtelle, jener die größte Contraction, dieſer die
größte Expanſion repräſentire; wenn er den Magnetiſmus als das Princip
der Erdbildung bezeichnet; wenn er die Pflanzen auf
Kieſelreihe und des Kohlenſtoffs, die Thiere auf die der
des Stickſtoffs ſtellt; wenn er in der Thierwelt nach Ki
gang eine durch das Verhältniß der Senſibilität, Irritabi
produktion beſtimmte Stufenfolge erkennt; wenn er alles
auf viergliedrige Reihen zurückführt, und ſo (mit Baader)
plicität als ihr Grundſchema betrachtet. Große Bedeutun
der Satz, daß es der Natur in der Organiſation weſentlic
dividualität zu thun ſei, die vollſtändig erſt im Menſchen
Der Menſch iſt nach Steffens der Mikrokoſmus, und alle
ganiſationen ſind nur Bruchſtücke der menſchlichen. Aus
ſichtspunkt will er in ſeiner Anthropologie (1822) die men
ihre Entſtehung und ihre Geſchichte in ihrem Zuſammen
Erdorganiſmus und der Bildung des Sonnenſyſtems da
mit den ſpekulativen Betrachtungen und den naturphiloſ
logieen, von denen auch Steffens einen ausſchweifenden G
verbindet ſich jetzt und theilweiſe ſchon früher bei dem
und glaubensbedürftigen, der kritiſchen Umſicht und klaren
zu ſehr entbehrenden Manne jenes theologiſche Element,
Einmiſchung ſein jetziger Standpunkt (wie er ihn namen
Religionsphiloſophie dargelegt hat) der ſpäteren Form der
Philoſophie (oben S. 552 ff.) in demſelben Maß näher ko
er ſich von dem Identitätsſyſtem entfernt. Das Innerſte de
Perſönlichkeit, das, was Steffens das Talent nennt, iſt der
Ort für die Offenbarung der göttlichen. Die Philoſophi
ligion beſteht darin, daß man das Göttliche hier erkennt
liebend hingiebt. Dieſe Hervorhebung der Perſönlichkeit
gleichfalls an den ſpäteren Schelling, theils an Schleierma
ſchon in Halle mit Steffens nahe befreundet hatte, und a
tiker. Mit den letzteren trifft Steffens auch in ſeiner S
ſammen, bei deren Beurtheilung man allerdings den u
zwiſchen der damaligen und der heutigen politiſchen Lage
Deutſchlands nicht vergeſſen darf, die aber doch immer n
oriſtiſchen Ableitung der vier Stände, mit ihrer Idealiſiru
mit ihrer Vertheidigung des Zunftweſens und ähnlichen Z

nüge beweiſt, daß ſie alles andere eher, als das Werk eines politiſch denkenden Kopfes iſt.

Gleichzeitig mit Steffens ſchloß ſich der Badenſer Lorenz Oken (1779—1851), welcher ſpäter in Jena, dann in Zürich lehrte, an Schelling an. Auch er kam zunächſt von der Naturwiſſenſchaft aus zur Philoſophie; nur daß es vorzugsweiſe die organiſche Natur war, mit der er, urſprünglich Mediciner, ſich beſchäftigte, und deren Kenntniß er durch werthvolle Entdeckungen auf dem Gebiete der Morphologie und der Entwicklungsgeſchichte bereicherte. Aber das theologiſche Element, welches für Steffens eine ſo große und mit den Jahren immer zunehmende Bedeutung erlangte, war Oken, der ſich kirchlich wie politiſch immer möglichſt weit links hielt, nicht allein fremd, ſondern geradezu widerwärtig. Die einzige Form der ſchellingiſchen Philoſophie, mit der er ſich zu befreunden weiß, iſt der Pantheiſmus des Identitätsſyſtems; ſobald dagegen Schelling zu ſeiner ſpäteren Theoſophie fortgieng, ſagte er ſich von ihm und von allen denen los, welche ihm in dieſer Vermiſchung der Philoſophie mit der Dogmatik folgten oder vorangegangen waren. Auch von dem Identitätsſyſtem hat er ſich aber, wenn wir näher zuſehen, nur die eine Seite angeeignet. Die ganze Philoſophie geht ihm thatſächlich in der Naturphiloſophie auf. Gott iſt das Ganze, die Monas, welche die Welt ſchafft, indem ſie ſich ſelbſt ſetzt; aber das Setzende und das Geſetzte, das Ewige und das Endliche, das Ideale und das Reale iſt Ein und dasſelbe; die Welt iſt, wie Oken ſagt, der Selbſtbewußtſeinsakt der Gottheit, die Dinge ſind Vorſtellungen Gottes, wobei es freilich zweifelhaft erſcheint, mit welchem Recht er Gott die ewige Perſönlichkeit nennen, von einem Selbſtbewußtſein und einem Vorſtellen Gottes reden kann. Gott als die Urkraft erzeugte in ſeiner Bewegung (wie dieß Oken in ſeiner Naturphiloſophie ausführt), oder er wurde vielmehr Zeit und Raum; der Raum erfüllt ſich durch die Schwere mit der Urmaterie oder dem Aether, dieſer „unmittelbaren Poſition Gottes", und aus dieſer erſten Erſcheinung Gottes gehen als zweite und dritte das Licht und die Wärme hervor, die Urmaterie beſondert ſich zu Sonnenſyſtemen; in Folge davon entſtehen die irdiſchen Materien, die Erdbildung erfolgt; in den organiſchen Weſen ſteigt endlich die ſchaffende Kraft ſtufenweiſe zu immer höheren Produkten auf, um ſchließlich im Menſchen das vollkommene Thier, dasjenige Geſchöpf hervorzubringen, deſſen Verſtand Weltverſtand iſt, in dem Gott ſich ganz

Objekt wird, das in ſeiner Kunſt, ſeiner Wiſſenſchaft, ſeinem Staatsleben (Oken faßt dieß alles unter dem Namen der Kunſt zuſammen) den Willen der Natur vollkommen darſtellt. Es fehlt bi des Univerſums, wie ſich von dem kenntnißreichen Naturforſcher erwarten ließ, nicht an überraſchenden Bl baren Wahrnehmungen; zugleich aber ſehen wir, wie ſ warten ließ, den Naturphiloſophen in der Behandlun Aufgabe ſeinen Schematiſmus rückſichtslos durchführen greifender Phantaſie nach unſicheren und oberflächlichen verſchiedenartigſte verknüpfen, ja identificiren, geiſtrei wiſſenſchaftlichen Wahrheiten, glänzende Paradoxieen m Sätzen verwechſeln. Oken iſt vielleicht der bedeutendſte un welche der urſprünglichen Richtung der ſchellingiſchen treu geblieben ſind; er iſt aber auch einer von denen, Mängel derſelben am deutlichſten zum Vorſchein komme

Zu den entſchiedenſten Anhängern der urſprüngli Philoſophie gehörte ferner der würzburger Profeſſor J Wagner (1775—1841). Als ſich aber in „Philoſoph Schelling's Hinneigung zur Theoſophie ankündigte, ſag auf's entſchiedenſte von ihm los[1]). Er erklärt jetzt ſ Anſchauung und ſein abſolutes Wiſſen für leere Phraſen: und überhaupt eine Erkenntniß des Abſoluten ſei dur es könne nur durch freie Anerkennung vorausgeſetzt, a Wiſſenſchaft hereingezogen werden; er findet, die Ableitu aus dem Abſoluten ſei Schelling gänzlich mißlungen, Problem ſei unlösbar; er wirft ihm vor, daß ſeiner Princip der Religion und der Sittlichkeit fehle. Er zu einem etwas unklaren Pantheiſmus: das Abſolute, ſ die Seele der Welt in und über Natur und Geiſt, d mit der ſittlichen Weltanſchauung, die Seligkeit mit d ſammen, die Seele ſei, weil ſie in der Gottheit iſt, keine und daher auch keinem Untergang unterworfen. In d deſſen Ausführung er ſich von da an beſchäftigte[2]), iſt lichſte und das, worauf Wagner ſelbſt das größte G

1) In dem ausführlichen Vorwort zum „Syſtem der Idealp

2) Hauptſchrift: das „Organon der menſchl. Erkenntniß" Staat" 1815 und andere Werke, worüber Erdmann III, b, 28

allgemeine Schematismus, welcher die Gliederung des Ganzen bestimmt. Die Grundlage aller Dinge, sagt er, zunächst im Anschluß an Schelling, ist das Leben, welches Gott ihnen verliehen hat. Dieses Leben ist ihr Wesen, sie selbst sind dieses Wesens unendlich-endliche Form. Wesen und Form sind daher die Grundbestimmungen der endlichen Dinge; jenes ist Eines und allen Dingen gemeinschaftlich, diese ist jedem Ding eigenthümlich und Ursache der Vielheit. Beide sind sich entgegengesetzt, werden aber durch das Leben vermittelt, dessen erste Prädikate sie sind. Dadurch entstehen zwischen den beiden Urbegriffen zwei neue, die unter sich wieder einen Gegensatz bilden: der Gegensatz und die Vermittlung, oder was dasselbe, der unvermittelte und der vermittelte Gegensatz. Das Grundschema alles Seins liegt demnach in den vier Begriffen: Wesen, Gegensatz, Vermittlung, Form, und das allgemeinste Weltgesetz in dem Satze: das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in Form über; ebenso geht aber auch ihre Form durch Lösung aller Vermittlung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen zurück. Demgemäß betrachtet nun Wagner die Stufenfolge von Anfang, Fortgang, Erweiterung und Vollendung, Thesis, Analysis, Antithesis und Synthesis, den Fortschritt von der Einheit durch die Zwei und die Drei (das Gerade und Ungerade) zur Vier, als die Grundform aller Entwicklung, alles Werdens und Erkennens. Dieses Schema ist es, nach dem sich sein System im großen wie im kleinen gliedert, das er mit peinlicher Genauigkeit durch alle Gebiete des Wissens und Seins durchführt. Er entwirft im ersten Theil seines Organon unter dem Titel: „das Weltgesetz“ in vier Tafeln, jede aus vier viergliedrigen Reihen bestehend, ein System der Kategorieen nebst den ihnen entsprechenden „Prädikamenten“ (formale Eigenschaftsbegriffe, wie: unbestimmt, bestimmbar, bestimmend, bestimmt) und Grundsätzen. Er betrachtet sodann in dem „Erkenntnißsystem“ die „Nachbildung objektiver Weltform im Subjekte“, die Erkenntniß in ihren vier Stufen: Vorstellung, Wahrnehmung, Urtheil, Idee. Die Vorstellung überhaupt wird aus zwei Quellen abgeleitet: dem freien Streben des Subjekts und der Zurückdrängung desselben durch das Objekt, welche die Empfindung bewirkt. In der Lehre vom Urtheil findet die ganze formale Logik ihre Stelle, die sich aber natürlich doch nicht ohne Zwang in Wagners Schematismus unterbringen läßt. Die Idee wird ihrer Form nach als Schauen, ihrem Inhalt nach als ein Erkennen des Einzelnen in der Totalität des Uni-

versums beschrieben. Im dritten Theil seines Organon, dem „Sprachsystem", wird neben der Darstellung durch Bilder und Töne besonders ausführlich die schon früher in seiner „mathematischen Philosophie" (1811) behandelte Darstellung durch Zahl und Figur besprochen; unter diesen Gesichtspunkt stellt er nämlich die ganze Mathematik. Schließlich soll eine „Welttafel" in einer übersichtlichen Betrachtung der Natur, des Menschen und seiner Geschichte das Weltgesetz in seiner Verkörperung zeigen. Indessen ist nicht allein dieser Abschnitt des Organon seinem Inhalt nach sehr unbedeutend, sondern der Gehalt der wagner'schen Schriften steht überhaupt in keinem Verhältniß zu dem sorgsam ausgearbeiteten logischen Gerüste, in das hier alles und jedes mit formalistischer Pedanterie eingespannt wird. Auch in Wagners früherer Schrift: „der Staat" (1815), ist die Hauptsache die Durchführung seines viergliedrigen Schematismus; in politischer und rechtsphilosophischer Beziehung leistet diese Darstellung, trotz einzelner guten und fruchtbaren Gedanken, im ganzen doch wenig; und in seiner „Dichterschule" charakterisirt schon der Eine Grundsatz, daß die Kunst aus einem Werk des Genie's zu einem Werk der besonnenen Reflexion, der Regel und der Berechnung werden müsse, den Mann, der, wenn er sich dieses Gebiet zur Lebensaufgabe erwählte, alle Anlage zu einem zweiten Gottsched gehabt hätte.

Wenn Wagner das schellingische System hauptsächlich nach der Seite des wissenschaftlichen Verfahrens zu verbessern suchte, so hoffte Troxler (1780—1866) eine Verbesserung desselben von der Anthropologie. Er hatte in Jena Schelling und Hegel gehört und neben seinem ärztlichen Berufe sich fortwährend mit der Philosophie beschäftigt, die er später als Professor in Luzern, Basel und Bern lehrte. Indessen kam er mehr und mehr von der schellingischen Naturphilosophie ab, deren Anhänger er längere Zeit gewesen war, und versuchte ihr schließlich ein eigenes System gegenüberzustellen. Der Grundfehler aller bisherigen Philosophie liegt, wie er glaubt, darin, daß sie Spekulation ist, daß sie das Bewußtsein nur als ein reflektirtes, in seinen abgeleiteten und besonderen Formen betrachtet, statt von dem Urbewußtsein, dem Menschen in der ungetrennten Einheit seines Wesens auszugehen. Die Philosophie muß mit Einem Wort „Anthroposophie" werden. „Alle Philosophie ist im Grunde nur Anthropologie"; „die Anthropologie ist eine subjektivirte Philosophie, und alle Philosophie eine objektivirte Anthropologie." „Der Mensch stellt nichts anderes vor, als sich selbst,

und nimmt nichts anderes, als sich selbst, wahr; all seine Wissenschaft hat nur Einen Gegenstand, sein Selbst"; sie ist „nichts anderes als das Innewerden und die Offenbarung des Geistes in seinem eigenen Bewußtsein (Logik I, 26 f. 97. 263). Troxler will demnach die Philosophie, ähnlich wie Fries, auf Anthropologie zurückführen, und er will hiebei mit Jacobi von allem abgeleiteten auf das ursprüngliche und unmittelbare zurückgehen, so sehr er diesen auch darüber tadelt, daß er die Bedeutung des discursiven und demonstrativen Wissens verkannt habe. Die nähere Begründung und Ausführung dieses Standpunkts hat aber kein großes Interesse. Alles Erkennen, sagt Troxler, sei entweder ein mittelbares oder ein vermitteltes, entweder Intuition oder Reflexion, und die unmittelbare Erkenntniß entweder sinnliche Wahrnehmung oder geistige Anschauung, die vermittelte entweder Erfahrungs- oder Vernunftwissenschaft. Wie alle Erkenntniß mit dem unmittelbaren der Wahrnehmung anfange, so müsse auch alle in ihrer Vollendung über das durch die Vernunft vermittelte Wissen hinaus und zu dem geistigen Schauen hinführen, welches die höchste und letzte, durch die gleichmäßige Entwicklung der übrigen bedingte Vereinigung aller Seelenkräfte, das Organ aller religiösen, philosophischen und politischen Offenbarungen und der Quell aller Gemüthsideen sei. Aber Troxler hat weder für die wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Mystik, bei welcher er selbst an Plotin's Vorgang erinnert (Log. I, 320), etwas gethan, noch die wichtigen durch Kant angeregten Fragen der Erkenntnißtheorie auf irgend einem Punkte gefördert; und nicht anders verhält es sich auch mit den eigenthümlichen Bestimmungen seiner Anthropologie. Er unterscheidet hier von dem Gemüth oder dem Urbewußtsein, als dem Mittelpunkt der Persönlichkeit, vier Bestandtheile des menschlichen Wesens: den Geist, den Körper, und zwischen beiden Seele und Leib, oder wie er später lieber sagt, eine doppelte Psyche, eine dem Geist und eine dem Körper zugekehrte; die gleiche Viertheilung wird dann noch weiter in's einzelne ausgeführt. Aber für die wirkliche Erkenntniß des geistigen Lebens läßt sich mit so unklaren und seltsamen Vorstellungen nichts anfangen. Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie hat Troxler, der sich auch mit ihr als Schriftsteller beschäftigte und wegen seines politischen Liberalismus wiederholten Verfolgungen ausgesetzt war, nichts bedeutendes geleistet.

3. Franz Baader.

Weniger ein Schüler, als ein Geistesverwandter Schelling's ist Franz Baader (später: Ritter v. Baader) in München (1765—1841) zu nennen. Doch kann man ihm auch diese Bezeichnung nur unter wesentlichen Einschränkungen beilegen. Baader war ein geistvoller, tiefsinniger Mann; ein Mann der auch an Kraft des Denkens, an wissenschaftlichem Muth und lebendigem Bedürfniß des Erkennens vor den meisten hervorragte, und in der naturwüchsigen Gediegenheit seines Wesens gegen die Oberflächlichkeit eines selbstzufriedenen Halbwissens mit vernichtender Ueberlegenheit auftrat. Aber um alle die Lobsprüche zu verdienen, die seine Schüler und Verehrer ihm gespendet haben, um einem Schelling und Hegel gleichgestellt oder gar vorgezogen zu werden, dazu fehlt es ihm zu sehr an der Freiheit des Geistes, der Reinheit des philosophischen Strebens, an der Klarheit der Begriffe und der Kunst der methodischen Forschung. Baader will nicht blos Philosoph, sondern von Anfang an christlicher Philosoph sein. Das Christliche fällt aber für ihn mit dem Katholischen zusammen: das katholische Dogma bildet die Voraussetzung und das Endziel seiner Spekulation, die unüberschreitbare Schranke seiner-Wissenschaft. Sein Standpunkt ist also mit Einem Wort derjenige der mittelalterlichen Philosophie, der Scholastik; und wenn er sich die kirchlichen Lehren allerdings in mystischem Sinn umgedeutet, wenn er ferner der „römischen Diktatur" gegenüber die Nothwendigkeit und das Recht der wissenschaftlichen Untersuchung muthig vertheidigt hat, so geht er auch damit über jenes Princip selbst nicht hinaus: auch im Mittelalter hat mancher das eine und das andere gethan und ist dabei doch ein guter Katholik und ein ächter Scholastiker geblieben. Auch unter seinen Vorgängern stellt er die Scholastiker und die Mystiker, einen Thomas v. Aquino, einen Eckhart, einen Paracelsus, und vor allen J. Böhme, am höchsten; die „Trennung der Philosophie von der religiösen Tradition", ihr selbständiges Auftreten seit Baco und Descartes, gilt ihm einfach als Verirrung, die Reformation und den Rationalismus haßt er von Grund seines Herzens, und auch von Schelling fand er sich erst seit dessen Hinwendung zur Theosophie stärker angezogen. Eine rein philosophische Forschung ließ sich daher von Baader zum voraus nicht erwarten. Aber auch in der Darstellung seiner eigenen Ansichten verfährt er sehr unmethodisch und formlos. Seine geistige

Kraft ist nicht gering, aber sein Denken ist sehr undisciplinirt, es bewegt sich an der Hand der Phantasie oft in den wunderlichsten Sprüngen, es äußert sich am liebsten in dunkeln aphoristischen Orakelsprüchen, es giebt uns Wortspiele für Gründe, zweifelhafte Etymologieen für Beweise. Eine bündige Uebersicht seines Systems ist deßhalb sehr schwierig, und manches in demselben läßt sich einfach deßwegen nicht verständlich machen, weil kein Verstand darin ist.

Baader's Spekulation hat ihren Mittelpunkt an seiner Fassung des Gottesbegriffs, und diese selbst hat sich ihm aus einer Verschmelzung von Glaubensvorstellungen und philosophischen Ideen gebildet, welche ohne eine strengere wissenschaftliche Begründung angenommen, und ohne ein klares Bewußtsein ihres Unterschieds durch einen unkritischen Machtspruch sich gleichgesetzt werden. Der endliche Geist kann nach Baader von sich selber nur wissen, sofern er sich von dem ihn hervorbringenden absoluten Geiste gewußt weiß. Dieses Wissen ist aber verschiedener Art, je nachdem das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit beschaffen ist. Wird er von ihr blos „durchwohnt", blos unterworfen, so ergiebt sich eine Gotteserkenntniß, wie sie auch die Teufel haben, ohne Betheiligung des Willens, ohne Glauben. Freier wird diese Erkenntniß, wenn Gott dem Geschöpfe „beiwohnt", ihm als Objekt der Betrachtung gegenübertritt. Am freiesten und vollständigsten ist sie aber erst dann, wenn Gott dem Menschen „innewohnt", der menschliche Wille in den göttlichen eingeht und sich ihm einverleibt, und eben darin besteht einerseits der Glaube, andererseits die göttliche Erleuchtung, welche deßhalb die Bedingung aller wahren Gotteserkenntniß sind [1]). Baader selbst wird in seiner Theologie von dem doppelten Interesse geleitet: einestheils dem gewöhnlichen Theismus gegenüber trotz der Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit, einen inneren Unterschied in demselben zu behaupten; andererseits aber jeder pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt vorzubeugen. In beiden Beziehungen schließt er sich an die kirchliche Dogmatik, noch weit mehr aber an Jakob Böhme an. Das Sein, sagt er (I, 189. 195. II, 21. u. o.) mit Hegel, sei niemals ein nur unmittelbares, sondern ein durch Aufhebung der Unmittelbarkeit gewordenes oder werdendes; nicht die unmittelbare Einheit und Absolutheit sei die wahre, sondern nur die aus Scheidung und deren Auf-

1) Ges. Schriften I, 191 f. 202 f. u. a. St. Weitere Belege, auch zum folgenden, bei Erdmann III, b, 593 ff. Lutterbeck in Baader's Ges. Schr. XVI, 28 ff.

hebung vermittelte; die Einheit der Geiſtesſubſtanz ſei nicht eine form-
loſe, unmittelbare, ruhende, ſondern eine ſich formi
innere Unterſcheidung ſich durchführende und hiemit in
wiederkehrende, aktuoſe und pulſirende; Gott ſei als e
und Werden zugleich, ein ewig fortgehender Proceß, we
als zeitliche Entwicklung gedacht werden dürfe. Er ſu
ſchon an dem immanenten Proceß des göttlichen Leb
Im göttlichen Weſen liegt, wie er glaubt, von Anf
faches: der Urwille, die Weisheit und die Natur;
Princip, Organ und Werkzeug, und hieraus ergiebt
eine doppelte Gottesoffenbarung. Der einige Gott, d.
liche Wille, gebiert, ſich ſelber findend, den faßlichen
und gewinnt dadurch die Kraft, als Geiſt auszugehen.
„Ternar" erweitert ſich zum „Quaternar", wenn wir
Weisheit oder Idea, das unperſönliche Element der
Gottes, die Stätte, welcher der Ternar inwohnt, hinzu
kommt es in dieſer erſten Differenzirung des göttli
nicht zum Unterſchied der drei Perſonen, ſondern erſ
realer Unterſchiede; damit dieſe Möglichkeit ſich verwi
immanente Proceß zum „emanenten" und realen we
vermittelt ſich durch die ewige Natur in Gott, oder di
Baader ähnlich, wie Böhme, beſchreibt. Erſt indem
boren wird, wird er dreiperſönlich. Mit dieſer inn
Offenbarung Gottes darf aber die Schöpfung nicht ve
wenn man nicht dem Pantheismus anheimfallen will.
die Natur Gottes gefordert, ſie beruht auf einer abſol
keit; dieſe iſt ein freier Akt der göttlichen Liebe.
Geſchöpfe entſtehen ſollten, ſo konnten ſie, um nicht
zuſammenzufallen, nur aus dem nichtſeienden Grunde,
tur, durch eine Erregung derſelben zur Selbſtheit entſte
richtete ſich die Art und Weiſe des göttlichen Schaffen
neren Geſetze. Aber daß Geſchöpfe entſtanden ſind,
eine Welt giebt, dieß iſt, wie Baader glaubt, in keine
begründet und läßt ſich deßhalb nicht ſpekulativ deduci
als Thatſache annehmen. In noch höherem Maße gi
von dem, was uns Baader, halb aus der bibliſche
Ueberlieferung, halb aus eigener und fremder Theoſop

den Fall Lucifers und der bösen Engel, über den Urzustand, die ursprünglich mannweibliche Natur und den doppelten Sündenfall des Menschen und über die zerstörende Wirkung dieser Ereignisse auf die ganze Schöpfung erzählt. Um den Menschen in seinem Sturz in den Abgrund aufzuhalten und ihm die Möglichkeit einer allmählichen Wiedererhebung zu eröffnen, soll die Welt räumlich und zeitlich, und somit materiell geworden sein. Der gegenwärtige Zustand der Natur ist daher nach Baader in Wahrheit ein unnatürlicher: ihr unsichtbares Wesen verbirgt sich unter der materiellen Hülle, ihre dynamischen Gesetze unter dem Mechanismus; sie ist aus dem Centrum gerückt, in einen inneren Zwiespalt und eine fortwährende Unruhe versetzt, und auch der Mensch hat den Blick in das Wesen der Dinge und die ursprüngliche magische Macht seines Willens über die Natur verloren und sieht sich statt dessen ihr gegenüber auf ein mechanisches Erkennen und Einwirken beschränkt. Nur von der Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen der Menschheit und Gott läßt sich auch jene Wiederherstellung der Natur und ihres Verhältnisses zum Menschen hoffen, deren Vorläufer Baader in den Wundern sieht. Wer das Natürliche so zum Unnatürlichen und das Uebernatürliche zum Natürlichen macht, von dem läßt sich selbstverständlich für eine wissenschaftliche Erkenntniß der Natur nicht viel erwarten, und so wird man auch bei Baader außer einzelnen anregenden, aber in ihrer näheren Fassung in der Regel schiefen und schillernden Gedanken, in denen er sich theilweise mit Schelling oder Hegel berührt, kaum etwas finden, wovon die Naturwissenschaft Gebrauch machen könnte. Nicht anders verhält es sich auch mit seiner Ansicht über die menschliche Natur. Was hier noch am ehesten einen philosophischen Charakter trägt, ist die Unterscheidung von drei Bestandtheilen, oder besser, drei Organen des menschlichen Wesens: Leib, Seele und Geist. Aber so großen Werth Baader auf diesen Punkt legt, so kommt es doch auch hiebei zu keiner Klarheit; im übrigen dreht sich seine Anthropologie ganz um die schon berührten phantastischen Vorstellungen über den Urzustand, die Sünde und ihre Wirkungen. Die gleichen Vorstellungen bilden auch die Grundlage seiner Geschichtsansicht. Die Weltgeschichte wird von ihm ganz unter den theologischen Gesichtspunkt der Sünde und der Erlösung gestellt; aber wie er die Sünde zugleich als Naturmacht ihre verderblichen Wirkungen auf die gesammte Schöpfung ausüben läßt, so faßt er auch die Erlösung nicht

blos als ſittlichen Proceß auf, ſondern die phyſiſche,
des Blutes Chriſti, der Sacramente u. ſ. f. ſpielt da
Rolle, der Tod Chriſti ſoll auf die Menſchheit durch
ſteckung oder magnetiſchem Rapport wirken, durch die
ſich im Menſchen eine höhere Leiblichkeit bilden, wel
ſtehung an die Stelle der niederen tritt, und mit
auch die äußere Natur in den Vollendungszuſtand zu

Auch Baader's Ethik hat ein durchaus religiö
Sünde kann nur durch die Wiedergeburt überwu
Glaube iſt daher die Bedingung aller wahren Sittl
magiſche, phyſiſch-moraliſche Wirkung des Glaubens
Menſchen wiederhergeſtellt werden, wenn er das
können. Eine Moral, welche ſich nur auf das S
will, wie die kantiſche, nennt Baader eine Moral für
chen Grundſätze gelten natürlich auch für das menſch
Jede Vereinigung bedarf eines ihr übergeordneten,
ſammengehalten wird. Jede Gemeinſchaft beruht auf
unter ein höheres, auf Auktorität. Unſer eigentlic
aber nur Gott, die rechte Auktorität iſt nur die göt
und die Trägerin und Auslegerin dieſer Offenbaru
Als der wahre Staat wird daher von Baader nur d
der katholiſche, anerkannt; der Souveränetät der Fü
Volkes, ſetzt er die Souveränetät Gottes entgegen,
Regent und Volk ſei, und ſein politiſches Ideal iſ
Aufgehen der beſonderen Staaten in Einem allgemeinen
Gemeinweſen. Selbſt auf's wirthſchaftliche Gebiet w
ſätze angewendet: „es giebt keinen Credit mehr o
Baader (II, 181), gleich bezeichnend für die Beſchränk
punkts und die Geſchmackloſigkeit ſeiner Ausdrucksw
auch die Forderung einer ſtändiſchen Gliederung des
an der Baader trotz der Einſicht in die Unmöglichkeit
weſen wieder herzuſtellen, feſthält: die Einzelnen ſollen
einem geſellſchaftlichen Organiſmus einverleibt und vo
beherrſcht ſein. Aber ſo mittelalterlich ſich Baader's
nach dieſer Seite hin ausnimmt, ſo iſt er doch, trotz a
Liberaliſmus und Proteſtantiſmus, viel freiſinniger,
angeführten glauben möchte. Seine geſunde, volksthüm

ſich gegen bureaukratiſchen Deſpotiſmus, ſein wiſſenſchaftliches Bedürfniß und ſein männliches Selbſtgefühl gegen römiſchen Glaubenszwang; er verlangt einen ſelbſtthätigen Antheil des Volkes an der Staatsverwaltung, eine corporative Verfaſſung der Kirche, eine Befreundung der Theologie mit der Spekulation. In dem Streit zwiſchen Alt- und Neukatholiciſmus würde ſich Baader ohne Zweifel mit aller Entſchiedenheit auf die Seite des erſteren geſtellt haben. Er iſt daher bei den Ultramontanen heute noch ſchlecht angeſchrieben und war ihnen, unter anderem auch wegen ſeiner anerkennenden Aeußerungen über die orientaliſche Kirche, ſchon bei Lebzeiten verdächtig; noch dem Sterbenden iſt ein Widerruf ſeiner „Irrthümer" von einem jungen Eiferer gewöhnlichſten Schlages abgepreßt worden [1]).

Unter den Schülern, deren Baader in der katholiſchen Kirche nicht wenige zählt, hat ſich beſonders Franz Hoffmann in Würzburg, nächſt ihm Lutterbeck in Gieſſen und Hamberger in München um die Herausgabe ſeiner Werke, die Darſtellung und Erläuterung ſeiner Lehre Verdienſte erworben.

4. Krauſe.

Mit Baader ſtimmt Karl Chriſtian Friedrich Krauſe (1781—1832) darin überein, daß er gleichfalls den Pantheiſmus mit dem Theiſmus zu vermitteln und durch denſelben zu ergänzen bemüht iſt, und daß dieſes Beſtreben bei ihm, wie bei jenem, auf einer gleichmäßigen Stärke des religiöſen und des wiſſenſchaftlichen Intereſſe's, auf dem Bedürfniß einer gegenſeitigen Durchdringung von Philoſophie und Religion ruht. Auch ſeine Philoſophie ſoll „Gottesweisheit", Theoſophie, ſein, und er ſelbſt nennt ſein Syſtem am liebſten die „Weſenlehre", weil es vom Begriff des Weſens oder der Gottheit ausgeht. Aber ſein Denken iſt ungleich methodiſcher, ſeine Frömmigkeit ungleich freier, als Baader's. Dieſer will nicht blos ein chriſtlicher, ſondern ausdrücklich ein katholiſcher Philoſoph ſein; Krauſe iſt bei der wärmſten religiöſen Begeiſterung gegen die poſitive Religion als ſolche gleichgültig, durchaus Rationaliſt. Jener verfährt in der Darſtellung ſeiner Anſichten unſyſtematiſch, formlos, aphoriſtiſch; dieſer legt einen ſo hohen Werth auf die ſyſtematiſche Form, auf genaue logiſche Beſtimmung Sonderung und Verknüpfung der Begriffe, daß er dadurch nicht ſelten

1) Baader's geſ. Schr. XV, 131 ff.

an Hegel, noch häufiger freilich an Christian Wolff und Jakob Wagner erinnert; und so hat er auch die Logik mit Einschluß der Methodologie wiederholt ausführlich und sorgfältig bearbeitet, und diese Darstellungen sind so gehalten, daß man ihnen oft sogar unnöthige Spitzfindigkeit und Formalismus vorwerfen kann. Baader wird unverständlich durch die Unreinheit seiner Sprache, ihre Ueberladung mit Fremdwörtern, den Mangel an einer festen Terminologie; Krause wird es in noch höherem Grade durch übertriebene, deutschthümlerische Sprachreinigung, durch selbstgemachte, dem Sprachgebrauch und der Sprachanalogie widerstrebende Wortbildungen, durch den gehäuften Gebrauch von Ausdrücken, die nach eigener Theorie oft aus verlorenen oder gar nie wirklich vorhandenen Wurzeln abgeleitet sind, jedem andern aber um so verschlossener bleiben, je angestrengter der Philosoph sich bemüht, in der Zusammensetzung der Wörter jedem einzelnen Element und jeder einzelnen Modifikation der Begriffe gerecht zu werden. Krause hat durch diese Eigenthümlichkeit seinen Schriften eine unmittelbare in's große gehende Wirkung zum voraus unmöglich gemacht; erst nachdem seine Ansichten von andern verdollmetscht waren, fanden sie allgemeinere Beachtung. In Wahrheit kann man sich aber darüber nicht wundern, und dem philosophischen Publikum kaum einen Vorwurf daraus machen. Wer gelesen sein will, der schreibe so, daß man ihn versteht; es heißt dem Leser gar zu viel zumuthen, wenn man von ihm verlangt, er solle erst eine neue Sprache erlernen, um sich durch ein paar Bücher durchzuarbeiten, von denen er denn doch nicht zum voraus wissen kann, ob in der harten und stachligen Schale ein Kern liegt, wegen dessen es sich verlohnt, sie zu öffnen. Jede Wissenschaft braucht ja ihre Terminologie, und wer neue Begriffe entdeckt, der ist auch genöthigt und berechtigt, bestimmte Bezeichnungen dafür zu schaffen. Aber alles hat sein Maß. Wenn ein Schriftsteller gar nie von den Stelzen seiner Terminologie herabsteigt, wenn er aus lauter Purismus ein Deutsch schreibt, welches dem Deutschen so unverständlich ist, als ob es Sanskrit wäre; wenn man bei ihm auf jedem Schritte, und oft zu Dutzenden in Einer Periode Ausdrücken begegnet, wie Satzheit, Ursatzheit und Vereinsatzheit, Richtheit, Faßheit und Erkennheit, Seinheitureinheit und Seinheitvereinheit, Verhaltseinheit und Gehaltseinheit; wenn man nicht hoffen kann, seine Meinung zu fassen, ehe man sich den Unterschied von Urweseninnesein Selbweseninnesein, Ganzweseninnesein und Vereinselbganzweseninnesein

oder Schauvereinfühlen gemerkt, die Bedeutung von Drwesen, Antwesen, Mälwesen und Omwesen, Wesen-als-Urwesen und Geist-verein-Leibwesen, von Dr-om-Wesenlebverhaltheit und Drend-eigen-Wesenahmlebheit, das Verhältniß von „Wesens Dr-om-Lebselbstschauen" zu seinem Ur- und Ewig-Selbstschauen sich klar gemacht hat, so ist es am Ende begreiflich, daß nicht jeder sich entschließt, sich durch solche Hieroglyphen durchzuarbeiten. Es ist dieß um so begreiflicher, da eine so übermäßige Werthschätzung und eine so eigensinnige, bis auf die Orthographie sich erstreckende Durchführung grillenhafter sprachlicher Eigenheiten den Verdacht nahe legt, man habe es mit einem Pedanten zu thun, welchem das unwesentliche ebenso wichtig sei, wie das wesentliche, welchem an der äußeren Form ebensoviel liege, wie an der Sache, und das neue, was er uns bietet, bestehe mehr in dem mühsam und sorgfältig aufgebauten äußeren Gerüste, als in dem System, zu dessen Aufführung es dienen sollte. Dieser Verdacht ist nun auch wirklich nicht ganz ungegründet. Krause war immerhin ein achtungswerthes philosophisches Talent, eine ideale, begeisterungsvolle Natur. Er hat sein Leben unter Zurücksetzung, Noth und Entbehrung erst als Privatdocent in Jena, dann als Privatgelehrter in Dresden, und schließlich wieder als Privatdocent in Göttingen der wissenschaftlichen Arbeit gewidmet, von der er sich nicht blos für die Philosophie, sondern für den ganzen sittlichen Zustand der Menschheit die segensreichsten Wirkungen versprach. Allein so bedeutend war seine geistige Kraft doch nicht, wie sein eigener Eifer und die Verehrung seiner Schüler sie ihm selbst wohl erscheinen ließ. Seine Absicht ist es allerdings, die Gesammtheit der Dinge als Ein organisches Ganzes aus Einem Princip zu begreifen. Aber statt der Untersuchung ihres inneren Zusammenhangs begnügt er sich nur zu sehr mit einem äußerlichen logischen Schematismus; wo wir Beweise verlangen müssen, stoßen wir nicht selten auf unbewiesene Behauptungen, auf Voraussetzungen, die sich als geistige Anschauungen geben, selbst auf bloße Phantasieen; und wenn man seine Gedanken der eigenthümlichen Form entkleidet, in die er sie gefaßt hat, so zeigt sich, daß dieselben mit dem fremdartigen Ansehen, das seine seltsame Sprache ihnen verleiht, auch von ihrer scheinbaren Neuheit und Ursprünglichkeit vieles verlieren.

Ihrer Abstammung nach ist Krause's Philosophie zunächst auf Fichte und Schelling, ganz überwiegend jedoch auf den letztern zurück-

zuführen. Wenn Kant der Urheber der heutigen P
hat Fichte, wie er glaubt, im Ich den ſubjektiven A
in der unbedingten Gotteserkenntniß das objektive Pr
ſchaft richtig beſtimmt. Krauſe ſelbſt will beides verbin
Selbſtbewußtſein, als dem erſten ſubjektiv gewiſſen,
Sache nach fortſchreitend zur Anerkenntniß des Princi
will aber zugleich auch dieſes ſelbſt ſo beſtimmen, d
Pantheiſmus vermieden, Gott als lebendiger und p
und die Welt als die Offenbarung dieſes lebendigen
daß Theiſmus und Pantheiſmus in einem Syſtem des
einer All-in-Gott-Lehre verſöhnt werden; und er will dab
Jacobi, durchaus wiſſenſchaftlich verfahren und ſich ni
Gefühl ſtützen. Was er anſtrebt, iſt demnach im allgem
was auch Schelling in der Abhandlung über die Frei
verwandten Schriften verſuchte, welche Krauſe deßhal
teren Darſtellungen entſchieden vorzieht; nur daß e
des Abſoluten von der ſubjektiven Seite her durch di
Selbſtbewußtſeins zu begründen und denſelben voll
thodiſcher, als Schelling, zum Syſtem auszuführen be

Der Anfang der Philoſophie iſt nach Krauſe das
die Selbſtanſchauung des Ich. Das Ich findet ſich
aus Geiſt und Leib, als Menſch; es findet ſich zu
und ſich ändernd, als unzeitlich und zeitlich, mit Ei
bend; es findet in ſich Vermögen, Thätigkeiten, K
welche ſich näher auf die drei Formen des Denkens,
Wollens zurückführen; und in allen dieſen Beziehun
als Ein organiſches, in der innigſten Verbindung aller
Kräfte ſich erhaltendes Ganzes. Es findet außer ſi
körperliche und geiſtig-leibliche Weſen, und es erhält
griffe der Vernunft, der Natur und der Menſchheit.
ſind aber ebenſo, wie das Ich ſelbſt, endlich, und
Ganzen, die ſie umfaſſen, Vernunft, Natur und Menſ
ſie ſind es ſchon, weil ſie von einander verſchieden ſi
des von ihnen das, was die andern ſind, nicht iſt.
ſie aber auf ein Unendliches als ihren Grund hin:
Erkennen mit der Selbſterkenntniß beginnt, ſo werd
dieſer ſofort zur Erkenntniß des unbedingten Princ

welchem wir ſelbſt und alle anderen Dinge abhängen, Gottes, oder wie Krauſe gewöhnlich ſagt: „Weſens“.

Für die Auffaſſung dieſes Princips iſt bei Krauſe Schelling's Einfluß maßgebend. Er zeigt ſich zunächſt ſchon darin, daß die Gotteserkenntniß ihm zufolge in einem unmittelbaren und unbedingten geiſtigen Schauen beſtehen ſoll: wir kommen zu ihr durch die „Weſenſchauung“, welche, wie Schelling's intellektuelle Anſchauung, als eine Offenbarung der Gottheit, eine unmittelbare Wirkung derſelben auf den menſchlichen Geiſt beſchrieben wird, und alles, was wir von der Gottheit ausſagen können, führt ſich auf die „Theilweſenſchauungen“ oder die Ideen zurück, die ſich uns durch die Zergliederung der Grundanſchauung ergeben. Ebenſowenig verläugnet ſich aber jener Einfluß auch in der näheren Beſtimmung der Gottesidee. Gott iſt nach Krauſe nicht ein Weſen neben andern, ſondern „Weſen“ ſchlechthin, das Weſen, welches alles weſenhafte Sein nicht blos hervorbringt, ſondern ſubſtanziell in ſich befaßt. Er iſt an ſich „Urweſen“, das „ungegenheitliche„ Weſen, die gegenſatzloſe Einheit alles Seins, die abſolute Identität. Er iſt aber andererſeits als Urweſen (oder „Weſen-als-Urweſen“) außer und über der Welt, während er zugleich als Weſen die Welt in ſich hat: jenes, weil er unbedingt iſt, die Welt der Inbegriff des Bedingten, dieſes, weil Gott nicht als unendlich gedacht würde, wenn irgend etwas außer ihm wäre. So wenig daher Gott die Welt, oder die Welt Gott iſt, ſo unterſcheiden ſie ſich doch nur ſo, daß die Weſenheit Gottes die ganze Weſenheit iſt, die der Welt nicht die ganze. Oder wie dieß auch ausgedrückt wird (Abr. d. Log. 143. 148): während Gott an ſich vor, über und ohne jeden inneren Gegenſatz iſt, ſo iſt er in ſich Gegenweſen und Vereinweſen, Vernunft und Natur, als zwei ihm ſelbſt untergeordnete und in ihm ſelbſt unterſchiedene Weſen, welche (wie bei Schelling) an ſich gleichweſentlich, aber an der Gleichweſenheit gegenheitlich beſtimmt ſind, ebenſo aber auch das aus beiden zuſammengeſetzte, die Menſchheit. Krauſe leitet demnach, ähnlich wie Baader und Schelling, das Daſein der Welt aus einer „inneren Entgegenſetzung der Weſenheit in Gott“ ab [1]). Und wie er hier zwiſchen der Außerweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes zu vermitteln ſucht, ſo will er auch zwiſchen dem Theiſmus, welcher ſich Gott als perſönliches Einzelweſen denkt, und

1) Philoſ. d. Geſch. 40 ff. u. o.

dem Pantheismus, welcher ihn als das unpersönliche allgemeine Wesen denkt, vermitteln. In seiner Darstellung der göttlichen Grundwesenheiten oder der Kategorieen [1]) verbinden sich mit den allgen Bestimmungen die gewöhnlichen Begriffe von persö der Gottheit, ihrem Selbstbewußtsein, Wissen, Fül Darstellung ist aber freilich in ihrem metaphysische sichtig und in ihrer Schilderung der göttlichen Persö schaftlich, es fehlt ihr sosehr an einem Bewußtsein keiten und Probleme, die hier liegen, das Verhältn mente bleibt ferner so unklar, und mit der Begr hat es sich der Philosoph so leicht gemacht, daß sie (S. 596) ausgesprochene Urtheil einen schlagenden

Der Organismus, in welchem das göttliche Leb welcher von ihm umschlossen ist, der „Wesenglied Alle Wesen der Welt sind ihrer reinen Wesenheit n senheit gleich, sie unterscheiden sich aber von ihr d heit, dadurch, daß keines von ihnen die göttliche d. h. die Welt und alle Wesen der Welt sind an si Aehnlichkeit zeigt sich zunächst schon darin, daß ebe Wesenheit Selbheit und Ganzheit vereint sind, so wie bemerkt, zwei oberste Wesen sind, das Geistwese und das Leibwesen oder die Natur, welche beide in dem Vereinwesen verknüpft sind. Die Vernunft stell wesenheit oder Selbständigkeit dar, die Natur die heit; und da Gott diese beiden in sich vereinigt, Welt Geist und Natur zur Menschheit vereint. In die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen, das Bil bens nachzuweisen und ihre Gesetze demgemäß zu b tende Gesichtspunkt für Krause's Weltbetrachtung.

Der eigenthümliche Charakter der Natur liegt Einzelne in ihr als Ein Ganzes, in Einer unendl lung gestaltet, daß alle ihre Gebilde aus dem Ganz und von innen heraus, als Ganze, leben und sich staltung erfolgt aber, wie Krause sagt [2]), in reine

1) Vorl. üb. d. Syst. d. Philos. 368—554. Lehre vom d. Log. 143 ff. Philos. d. Gesch. 87 f.

2) Philos. d. Gesch. 133.

mit eigenthümlicher Freiheit: man darf in der Natur nicht nur den bewußtloſen Ablauf einer blinden, ideenloſen Nothwendigkeit erblicken, ſondern ſie iſt die unendliche, in jedem Moment vollkommene Offenbarung Eines inneren Lebens, auf dem in jedem Augenblick unendlich viele Gebilde vergehen, aber ebenſoviele rein und frei nach ewigen Ideen erzeugt werden. Die Natur entfaltet ihr Leben am Stoffe, d. h. an ihr ſelbſt als dem Bleibenden, im unendlichen Raum und der unendlichen Zeit; aber die Stoffheit (Leiblichkeit, Materialität) iſt nicht die ganze Weſenheit der Natur, ſondern nur dieſe beſtimmte Weſenheit, ſich das bleibende Geſtaltbare zu ſein, der Raum nicht die Form der ganzen Natur, ſondern nur die Form derſelben nach ihrer Leiblichkeit. Die wahre Naturanſicht iſt daher nicht die mechaniſche, atomiſtiſche, ſondern die dynamiſche, welche vom Begriff der wirkenden Naturkraft, des durchgängigen Lebens der Natur ausgeht. Die ſtufenweiſe Entfaltung dieſes Lebens ergiebt die allgemeinſten Naturproceſſe, in deren Auffaſſung ſich Krauſe, wie in ſeiner ganzen Naturphiloſophie, im weſentlichen an Schelling anſchließt. Indeſſen hat für ihn ſeit der ſelbſtändigen Ausbildung ſeines Syſtems die Naturwiſſenſchaft als ſolche kein großes Intereſſe, ſondern die Hauptſache iſt ihm bei der Betrachtung der Natur ihr Verhältniß zum Geiſt und zur Gottheit. Er erkennt im menſchlichen Leibe das vollkommenſte organiſche Gebilde, welches aber doch auf unſerem Planeten noch zu viel thieriſches an ſich habe, und ſeine höchſte Vollendung wohl nur in Himmelskörpern der höchſten Stufe, in Sonnen, erreiche (a. a. O. 140 f.). Er ſieht in der Natur ein göttliches Kunſtwerk, in dem Gott auf das Einzelſte wie auf das Ganze zur Ausführung ſeiner Abſichten eigenleblich (individuell), aber durchaus den Naturgeſetzen gemäß, einwirke. Er leitet aus dieſer göttlichen Einwirkung einerſeits den ſelbſtändigen Werth und die ſelbſtändige Bedeutung des Naturlebens, andererſeits die Harmonie der Natur mit dem Geiſt ab, vermöge deren beide für einander wechſelſeitig beſtimmt ſind, und die Geiſter das Naturleben nicht blos erkennen und empfinden, ſondern es auch durch ihre künſtleriſche Einwirkung vollenden ſollen, ſo daß demnach die Naturphiloſophie für ihn ganz überwiegend nur als die Grundlage der Geiſtes- und Geſchichtsphiloſophie in Betracht kommt.

Dieſe ſelbſt hat Krauſe, ſeinem oben (S. 599) angegebenen Schematiſmus zuliebe, theils als Vernunft- oder Geiſtwiſſenſchaft theils als

Menſchheitlehre („Vereinweſenlehre“) behandelt. Da uns aber der Geiſt eben nur als menſchlicher bekannt iſt, hat dieſe Unterſcheidung nicht viel auf ſich. Die Vernunft oder der Geiſt iſt das der Natur gegenüberſtehende, in ſeiner Art unbedingte und unendliche Gott, in dem alle Einzelgeiſter enthalten ſind; aus den ſchen, an welche ſich dieſe „gliedbauig“ (organiſch) vertl das Geiſterreich zuſammen, von dem der geſellſchaftl menſchlichen Geiſter ein Theil iſt. Nun iſt der Geiſt blos in der Menſchheit vorhanden: Natur und Vernu ſich vollſtändig und auch das Thierreich iſt eine Vereini aber für die Einzelweſen auf untergeordneten Lebensſtu fixirt iſt. Aber die Menſchheit iſt das innerſte voll dieſer Vereinigung, dasjenige, in welchem die höchſt Geiſter mit den höchſten organiſchen Leibern verbunden Geſammtheit dieſer Vereinweſen beſteht die Menſchheit ihrem einheitlichen, die unendliche Zeit und den unend füllenden Leben. Die Einzelſeelen, welche in ihrer Ver ganiſchen Leibern dieſe Menſchheit bilden, ſind ewig, unſterblich, ihre Zahl kann (wie ſchon Origenes annahm) noch vermindert werden, und jede von ihnen wird (wie falls ſagt) im Verlauf ihres Zeitlebens ihre Vernunftl ſtändig erreichen. Die Eine Menſchheit legt daher in gleich vollkommen, aber in jedem auf individuelle Weiſe ſenheit dar, und auch jeder einzelne Menſch iſt, als ein Darſtellung der Idee des Menſchen, jedem anderen gl vollzieht dieſe Idee, unter dem individuellen Walten de ſehung, in unendlichmaliger Wiederholung von Periode erſten Keim der Entwicklung an bis zur eigenleblichen

Dieſer Anſicht gemäß wird nun die Aufgabe de darin gefunden werden können, daß er in ſeinem Ein der Geſellſchaft das göttliche Leben nachbildet. Das n iſt ein Theil, und ein dem Ganzen gleichartiger Thei nur ſo weit der Menſch dieſer ſeiner höheren Natur ſich ſie in ſeinem Leben darſtellt, wird es einen Werth hab Gute; ein Theil dieſes Guten iſt das, was der Menſch die Wiſſenſchaft von dieſem Guten iſt die Ethik. Gott Perſon, das abſolute Rechtsweſen; von ihm ſtammt

Person, der Einzelperson, wie der Gesellschaftsperson. Das ganze Leben des Menschen ist daher an das göttliche Leben geknüpft. Die innere Vereinigung mit der Gottheit, das „Gottvereinleben“ oder „Wesenvereinleben“, die „Gottinnigkeit“, die Religion ist die Grundlage aller wahren Wissenschaft und aller wahren Sittlichkeit. Da ferner jeder Einzelne ein eigenthümlicher, allen anderen wesentlich gleichwerthiger Bestandtheil des Weltganzen ist, so soll jeder das Leben desselben in eigenthümlicher Weise in sich darstellen, die Gottheit individuell darleben, und da jeder endliche Geist einer fortwährenden Entwicklung unterliegt, so soll er dieß in unabläßigem Fortschritt, in beständiger Vervollkommnung thun. Weil aber der Einzelne nur als Theil des Ganzen das ist, was er ist, so kann er auch nur als solcher das werden, was er sein soll, und daher die Bedeutung, welche Krause dem menschlichen Gemeinleben, den verschiedenen Formen der Gesellschaft beilegt. Aus diesen Gesichtspunkten hat er die praktische Philosophie als Religionslehre, Sittenlehre und Rechtslehre bearbeitet; den Theil seines Systems, durch den er ohne Zweifel am meisten gewirkt hat, und in dem sich seine eigene, von sittlicher Begeisterung erfüllte, aber allerdings auch, wie sich nicht verkennen läßt, idealistisch-doktrinäre Natur am unmittelbarsten ausspricht.

Unter den eben genannten philosophischen Fächern ist es hauptsächlich die Rechtsphilosophie, in der Krause einen eigenthümlichen Weg einschlägt. Er will nämlich das Recht nicht auf die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs beschränkt wissen, wie dieß seit Kant und Fichte (vgl. S. 384. 496) üblich ist; sondern er versteht unter demselben das organische Ganze aller von der Freiheit abhängigen inneren und äußeren Bedingungen der Vollendung des Lebens; und als das ursprüngliche Subjekt des Rechts betrachtet er nicht die Einzelnen, sondern die Menschheit, das alle menschliche Individuen umfassende Ganze, von welchem die Menschheit der Erde nur ein Theil ist (vgl. S. 601). Das Recht bezieht sich nach seiner Ansicht zunächst und ursprünglich nicht auf die Ansprüche, welche jede Person als solche an alle andern zu machen hat, sondern es ist das allgemeine, von Gott als der absoluten Persönlichkeit ausgehende, in der göttlichen Gerechtigkeit begründete Gesetz des persönlichen Daseins überhaupt, es umfaßt alles, was durch freies Handeln geleistet werden muß, damit der unendliche Lebenszweck Gottes und die Lebenszwecke der endlichen Vernunftwesen erreicht werden.

Das Recht der Menschheit begreift daher alles das in sich, was für die Erreichung ihrer Lebensbestimmung gethan werden muß; und da nun das Leben aller Einzelnen und aller besonderen Gesellschaften in dem der Menschheit befaßt ist, so ist ihr Recht nur als organisch untergeordneter Theil des Einen Rechts der Menschheit zu erkennen. Die Menschheit gliedert sich aber in eine Reihe gesellschaftlicher Organismen bis herab zu den Einzelnen; die Menschheit des Weltalls theilt sich in die Menschheiten der einzelnen kosmischen Systeme und weiter der einzelnen Himmelskörper; jede von diesen in größere und kleinere Völkervereine, einzelne Völker, Stämme, Ortschaftsvereine, Familien und Freundschaften. Sieht man ferner auf die „Grundwerke" der Menschheit, so begegnen wir dem „Wissenschaftsbund", dem „Kunstbund" und dem „Verein für die Vereinigung von Wissenschaft und Kunst"; sieht man auf die Grundformen des Lebens, so findet sich neben dem Rechtverein oder dem Staate noch ein Sittlichkeitverein, Schönheitverein und Weseninnigkeitverein (Religionsgesellschaft). Nicht blos der Einzelne hat seine Rechte, deren Umfang bei Krause, weil sie auch das innere Leben der Person mitumfassen sollen, sehr weit ausgedehnt wird, sondern auch jede der so eben aufgezählten gesellschaftlichen Vereinigungen hat ihr bestimmtes Gesellschaftsrecht; und sie alle sind verbunden, vereint das ganze Recht der Menschheit harmonisch herzustellen und zu erhalten. Verstehen wir daher unter dem Staat oder dem Rechtsstaat „das gesellschaftliche Leben für die Herstellung und Erhaltung des Rechtes", so bildet die ganze Menschheit Einen unendlichen Staat in Gott, ebenso die Menschheit dieser Erde den Erdmenschheitstaat oder Weltstaat, dessen Bürger jeder einzelne Mensch ist. Dieser hätte sich wieder nach den Haupterdländern in Völkervereinstaaten und so fort bis herab zu den Staaten einzelner Völker zu gliedern; auch von diesen ist aber jeder eigentlich ein Staat von Staaten, welcher den Rechtsstaat der Stämme, der Ortschaften, der Familien, und schließlich den eigenthümlichen Rechtszustand jedes einzelnen Bürgers, den „grundpersönlichen Staat" in sich befaßt.

An sich nun ist, wie Krause sagt, Gott selbst der Eine unbedingte Rechtsverwalter, Regent und Monarch. Auf Erden aber ist es die Menschheit, in jedem einzelnen Staate das Volk, und überhaupt in jeder Gesellschaft die betreffende gesellschaftliche Person selbst als Gemeinde, nur daß die untergeordneten Rechtspersonen, ihrer organischen Selbständigkeit unbeschadet, von den höheren mitbestimmt werden. In

der vollendeten Menſchheit iſt daher die republikaniſche oder Gemeindeverfaſſung die einzige der Idee des Rechts vollſtändig entſprechende. Dagegen kann, wie Krauſe nicht läugnen will, während der ſtufenweiſen Entwicklung der Menſchheit eine vormundſchaftliche Begründung und Regierung der Staaten, es können daher auch unfreiere Verfaſſungsformen angemeſſen und rechtmäßig ſein. Aus demſelben Geſichtspunkt der vormundſchaftlichen Fürſorge behandelt Krauſe das Strafrecht, wenn er die Strafe, unter entſchiedener Verwerfung aller anderen Anſichten, ausſchließlich als Erziehungs- und Beſſerungsmittel aufgefaßt, und deßhalb die Todesſtrafe als rechtswidrig unbedingt beſeitigt wiſſen will.

Mit Krauſe's Ethik ſteht die Philoſophie der Geſchichte in der nächſten Verbindung, welche als der eigentliche Abſchluß ſeines Syſtems zu betrachten iſt. Wenn er in jener ſein ſittliches Ideal aufſtellt, ſo zeigt er in dieſer, wie ſich dasſelbe in der zeitlichen Entwicklung der Menſchheit verwirklicht. Das wichtigſte iſt hiebei die Beſtimmung der Stufen, durch welche dieſe Entwicklung hindurchgeht. Jedes Leben eines endlichen Weſens entfaltet ſich nun in einer doppelten Richtung, einer aufſteigenden und einer abſteigenden; wie dieß nicht anders ſein kann, wenn es (nach S. 601) ſeine Weſenheit unendlich vielmal in unendlich vielen Lebensperioden darſtellen ſoll. Näher hat jede dieſer zwei Reihen drei Stufen. Nach den Verhältniſſen der Ganzheit, Selbheit und Ganzvereinſelbheit lebt jedes Weſen zuerſt keimartig in dem höheren Ganzen, dem es angehört; es tritt ſodann in freier Entgegenſetzung gegen das Höhere und die gleichartigen Einzelweſen zu ſelbſtändiger Ausbildung heraus, und hier geſchieht es dann auch, daß es ſich von der Harmonie des Ganzen losreißt, daß Uebel aller Art eintreten; es erreicht endlich in ſeinem dritten Lebensalter in der liebenden Vereinigung mit andern Weſen (der Menſch in der Vereinigung mit der Natur, der Vernunft, der Menſchheit und Gott-als-Urweſen) ſeine höchſte Reife, den harmoniſchen Zuſtand, in dem alles Uebel und alles Unglück ſtufenweiſe wieder verneint wird. Von dieſem Höhepunkt aus ſteigt es aber durch drei den angeführten in umgekehrter Ordnung entſprechende Stufen wieder herab bis zu der Involution, welche (wie bei Leibniz) zugleich das Ende des bisherigen und die Geburt zu einem neuen Leben iſt. Nach derſelben Gliederung theilt ſich jedes von den drei Hauptlebensaltern dann wieder in drei untergeordnete Perioden oder „Theillebenalter". Der Uebergang von dem einen dieſer Lebensalter zu dem andern

geſchieht allmählich, und der Zeit nach geht das Alte oft noch lange neben dem Neuen her; aber doch iſt jeder Anfang eines neuen Lebens-alters, wie Krauſe ſagt, ein abſoluter, etwas urneues, aus dem früheren nicht erklärbares, aus der einem jeden eigenthümlichen ewige ſprungenes; und darauf beruht das Recht, neue Ideen, w der Zeit ſind, unter Verdrängung des Veralteten durchzuf anderſeits das Recht des geſchichtlich beſtehenden auf Fortdau es vorhanden iſt, darauf beruht, daß es von der Idee de Gegenwart noch als weſentlich gefordert wird. Nach dieſen G deren allgemeines Schema an die drei Momente im Proce bei Hegel, noch mehr aber an Fichte's Theſe, Antitheſe un erinnert, beſchreibt Krauſe zunächſt das Leben des Einzelmen der Tiefe der Ewigkeit tritt er mit einer ihm angeborenen Ind der Frucht ſeines Vorlebens, in dieſe Welt ein; er führt Mutterleibe ein Keimleben als Theil eines ihn umſchließend er entwickelt ſich ſodann durch die drei untergeordneten P Kindheit, des reiferen Knabenalters und des Jünglingsalt gender Selbſtändigkeit; er kommt endlich im Mannesalter um von hier dann wieder durch die drei Lebensalter der Gegenjugend und Gegenkindheit herabzuſteigen. Den glei nimmt aber auch das Leben jeder Theilmenſchheit; denn di jedes Weltkörpers bilden nach Krauſe einen für ſich beſtehen Organiſmus, welcher ſich nach den allgemeinen Geſetzen des Lebens entwickelt. Das erſte Lebensalter der Menſchheit iſt der Unſchuld, das Keimalter, in dem ſie von Gott-als-Urweſe Vernunft, der Natur und höheren Menſchheitsganzen im ſchirmt und geleitet, mit allen dieſen Mächten in einem inni kührlichen Verein, einer Art von magnetiſchem Rapport ſteht ſem Urzuſtand tritt die Menſchheit in ihrem zweiten Lebens „Wachsalter", der Zeit der ſich entgegenſetzenden Selbheit, h den drei Perioden, in welche dieſes Lebensalter zerfällt, wi durch den Uebergang zum Polytheiſmus, den Kriegszuſtand die Sklaverei, das Kaſtenweſen, die deſpotiſchen Staatseinric zeichnet; die zweite, das Mittelalter, durch die Anerkennung liche Verehrung der Gottheit als des Einen unendlichen, Endlichen ſtehenden Weſens, den Monotheiſmus, der aber noch allzu äußerlichen Auffaſſung dieſes Verhältniſſes zu Wel

Fanatismus, Priesterherrschaft und Abhängigkeit der Kunst und Wissenschaft vom Religionsverein führt; die dritte durch die zunehmende Befreiung von geschichtlichen Auktoritäten, das allmähliche Mündigwerden der Menschheit, die wesenhafte Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, das Aufkommen des rationalen Theismus, des Weltbürgerthums, der Philanthropie, der Duldung, die Ausbreitung der Kultur; zugleich aber auch durch den Kampf dieses Neuen mit dem Alten, der sich in der Bildung geheimer Gesellschaften, theils fortschrittlicher (Freimaurer und Illuminaten) theils reaktionärer (Jesuiten) abspiegelt. Den Uebergang zum dritten Hauptlebensalter der Menschheit, dem Alter der Reife, vermittelt die wissenschaftliche Erkenntniß durch die Ausbildung der Wesenlehre, wie sie in der Geschichte der Erdmenschheit durch Spinoza zuerst entdeckt, in unserer Zeit natürlich durch Krause zur Vollendung gebracht ist. In der Schilderung dieses Höhepunktes der Menschheit breitet Krause sein sittliches und wissenschaftliches Ideal, das Bild einer organischen Vollendung unseres Geschlechts vor uns aus. So anziehend aber dieses Bild und so schön die Gesinnung ist, welche sich in ihm ausprägt, so findet hier doch natürlich die strengere wissenschaftliche Behandlung in der Natur des Gegenstandes noch mehr, als bisher schon, ihre Grenze; und mit seinen Ausführungen über den alle Bewohner eines Himmelskörpers umfassenden Menschheitsbund, über das Vereinleben der Theilmenschheiten verschiedener Weltkörper, über das Greisenalter und das allmähliche Absterben jeder Theilmenschheit gerathen wir mehr und mehr in das Gebiet, wo an die Stelle des philosophischen Denkens die Phantasie tritt.

5. Schleiermacher.

Alle die bisher besprochenen Männer überragt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der große Reformator der deutsch-protestantischen Theologie, an geistiger Bedeutung wie an tief und weit greifendem Einfluß. Den 21. November 1768 in Breslau geboren, hatte er schon 1796 in Berlin seine eigentliche Heimath gefunden, und während eines sechsjährigen Aufenthalts in dieser Stadt die nachhaltigsten Anregungen empfangen; als er 1807, nach kurzer Lehrthätigkeit in Halle, für immer dorthin zurückkehrte, gewann er als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller eine Wirksamkeit, die bis zu seinem Tode (12. Febr. 1834) und über seinen Tod hinaus in immer weiteren

Kreisen sich ausbreitend, heute noch fast so weit reicht, als das Gebiet der deutschen Wissenschaft und Bildung. Aber den Philosophen ersten Ranges kann er trotzdem nicht beigezählt werden; er kann es schon deßhalb nicht, weil ihm selbst die Philosophie nicht höchste Lebensaufgabe, sondern nur ein Mittel für andere Zwecke, zunächst für seine eigene Geistes- und Charakterbildung, weiterhin für die Begründung und Darstellung seines theologischen Systems war. Einer geistlichen Familie angehörig, in der Brüdergemeinde geboren und erzogen, von Hause aus zum Theologen bestimmt, hatte er schon frühe in der Religion den Schwerpunkt seines Lebens gefunden; und mit der Innigkeit der frommen Empfindung war durch seine Umgebung und seine Erziehung jene Meisterschaft in der Beobachtung und Zergliederung der inneren Zustände genährt worden, zu der ihn eine in seltenem Gleichmaß abgewogene Verbindung des schärfsten Verstandes mit einem tiefen Gefühlsleben vor andern befähigte. Zugleich war aber auch dem selbständig forschenden, von der unbestechlichsten Wahrheitsliebe erfüllten Jüngling die Beschränktheit der herrnhutischen und jeder blos positiven Frömmigkeit lebhaft zum Bewußtsein gekommen; er hatte von der Freiheit und Schönheit des klassischen Alterthums einen tiefen Eindruck erhalten; er war von den Gedanken der deutschen Aufklärung ergriffen und zu Zweifeln an den kirchlichen Lehrbestimmungen angeregt worden, die seinen Austritt aus der Brüdergemeinde entschieden. In Halle, wo er Theologie studirte (1787—89), führte ihn Eberhard in das leibniz-wolffische System ein; aber so ernstlich sich dieser Philosoph die Widerlegung der kantischen Lehre angelegen sein ließ, so wurde doch Schleiermacher immer mehr von ihr gewonnen, und namentlich Kant's Ethik und Religionslehre beschäftigte ihn so nachhaltig, daß wir ihre Verarbeitung und Prüfung lange Zeit im Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Denkens stehen sehen. Keine geringere Bedeutung erhielt für ihn in den nächsten Jahren Spinoza; aber auch Spinoza's Ausleger und Gegner, F. H. Jacobi, zog ihn an; Fichte's Einfluß hat in seinem System tiefe Spuren hinterlassen; durch seinen mehrjährigen vertrauten Verkehr mit Fr. Schlegel wurde seine Verbindung mit der romantischen Schule vermittelt; mit der Lehre Schelling's wurde er zuerst durch die Schriften dieses Philosophen, in der Folge besonders durch Steffens bekannt; während er gleichzeitig auch die Griechen nicht vernachläßigte und vor allem durch die eingehendste Beschäftigung mit Plato seinem sittlichen und philoso-

phiſchen Idealiſmus eine reichliche Nahrung zuführte. Schleiermacher ließ dieſe verſchiedenen Standpunkte mit der vielſeitigſten Empfänglichkeit auf ſich wirken; er verband damit alles, was die ſonſtige Bildung der Zeit, was eine ſorgfältige Beobachtung ſeiner ſelbſt und anderer Menſchen ihm an die Hand gab; und indem er alle dieſe Elemente mit der ihm eigenen Unabhängigkeit des Urtheils innerlich verarbeitete und in ſeiner ſcharf ausgeprägten, charaktervollen Perſönlichkeit zuſammenfaßte, bildete ſich ihm ein Syſtem, in welchem die wichtigſten Gedanken der Zeitphiloſophie in umfaſſender Weiſe, aber durchaus eigenartig und ſelbſtändig verknüpft ſind. Allein die Motive und die Formel dieſer Verknüpfung liegen nur abgeleiteter Weiſe in wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten, zunächſt dagegen in der Perſönlichkeit des Philoſophen. Schleiermacher eignet ſich aus dem Gedankenkreiſe ſeiner Vorgänger das an, und er macht daraus das, was ſeinem perſönlichen Bedürfniß entſpricht. Nun iſt ſeine Perſönlichkeit freilich die eines Denkers, welcher auf Uebereinſtimmung und Zuſammenhang ſeiner Anſichten ausgeht; aber ſie iſt noch vorher die eines ethiſch und religiös geſtimmten Gemüths, und noch urſprünglicher, als die durchgängige theoretiſche Uebereinſtimmung ſeiner Annahmen, liegt ihm die harmoniſche Geſtaltung ſeines inneren Lebens, und daher auch die harmoniſche Beziehung ſeiner wiſſenſchaftlichen Anſichten zu dieſem ſeinem inneren Leben, am Herzen. Schleiermacher's Philoſophie trägt inſofern bis zu einem gewiſſen Grade den Charakter des Eklekticiſmus, und man könnte verſucht ſein, ihn beim Wort zu nehmen, wenn er ſich — ſeinerſeits allerdings mit berechneter Ironie — einen Dilettanten in der Philoſophie nennt [1]). Denn ſo hoch er auch über der Oberflächlichkeit gewöhnlicher Eklektiker ſteht, ſo iſt doch ſein philoſophiſches Intereſſe nicht ſo rein und ſelbſtändig, daß ihm die vollſtändige wiſſenſchaftliche Vermittlung aller ſeiner Annahmen, die Ausführung eines durchaus einheitlichen, aus Einem Guſſe geformten Syſtems ein unabweisliches Bedürfniß wäre, und wenn wir das Ganze ſeiner Anſichten überblicken, ſtoßen wir an entſcheidenden Punkten auf Unklarheiten, ja auf Widerſprüche, die ein ſo ſcharfer Denker ohne Zweifel nur deßhalb nicht bemerkt oder nicht zu löſen verſucht hat, weil es ihm eben überhaupt in letzter Beziehung um etwas anderes, als um ein wiſſenſchaftliches Syſtem, zu thun iſt.

1) 1. u. 2. Sendſchr. W. W. I, 2, 594. 625. 650.

Wollen wir nun auf Schleiermacher's Philosophie etwas näher eintreten, so zeigt sich eine nahe Verwandtschaft mit Kant schon in seinem ganzen Verfahren und in seinen methodologischen Grundsätzen. Schleiermacher's wissenschaftliche Begabung ist von Hause aus mehr die des Kritikers, als des spekulativen Philosophen. Die Kunst der Reflexion, die Bildung des Verstandes, ist in ihm ungleich größer, als die Kraft der Anschauung; er hat seine Stärke mehr in der reinlichen Sonderung, der sorgfältigen Abgrenzung, der dialektischen Gegenüberstellung und Verknüpfung der Begriffe, als in der Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen und der organischen Entwicklung der Idee in ihre Momente. Er liebt es, von einem Gegebenen auszugehen, seine verschiedenen Elemente zu unterscheiden, es aus den entgegengesetzten Gesichtspunkten, unter die es gestellt werden kann, zu betrachten, mit dem einen gegen den andern zu operiren, diesen durch jenen und jenen durch diesen näher zu bestimmen, und so allmählich, nach gründlicher Prüfung aller Für und Wider, zu einer abschließenden Entscheidung vorzudringen. Seine Meisterschaft in diesem Verfahren hat er hauptsächlich in seinen theologischen Schriften, und am glänzendsten in seiner Dogmatik bewährt. Aber auch die Mängel desselben kommen darin zum Vorschein. Das religiöse Bewußtsein, von dem er hier ausgeht, wird nicht weiter abgeleitet, es ist eine absolute Voraussetzung; und nachdem er den Inhalt desselben auf's feinste zergliedert, auf's genaueste von allen Seiten betrachtet, seine begriffliche Formulirung mit der kunstvollsten Dialektik vorbereitet, alles, was für die Lösung der Aufgabe in Betracht kommt, auf's umsichtigste abgewogen hat, bleibt uns schließlich, als das Wort des Räthsels, nur dasselbe, von den verschiedensten Seiten her begrifflich umschriebene, aber selbst in keinem Begriff aufgehende fromme Gefühl, mit dem wir begonnen hatten. Einem so gearteten Denken mußte sich auch für die philosophische Untersuchung Kant's Verfahren vor allem empfehlen: die Elemente unserer Vorstellungen zu unterscheiden, den Antheil eines jeden an der Bildung derselben zu bestimmen, seine Ansprüche zu prüfen, um auf diesem Wege zu einer Entscheidung über die Wahrheit und die Grenzen unseres Wissens zu gelangen; und so schließt er sich denn auch wirklich in dem erkenntnißtheoretischen Theil seiner „Dialektik" überwiegend an Kant an. Denn so entschieden er hier Schelling's absolutes Wissen als Idee anerkennt, jenes Wissen, das nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der einfache

Ausdruck des mit ihm selbst identischen absoluten Seins, der gegensatzlosen absoluten Identität wäre, so wenig traut er doch dem Menschen die Kraft zu, es zu gewinnen. Jenes absolute Wissen ist seiner Meinung nach etwas, das wir suchen, aber nie erreichen, es ist für uns zwar ein regulatives, aber kein constitutives Princip. Wir sind als endliche Wesen zwischen Gegensätze gestellt, und der Grundgegensatz in unserer eigenen Natur ist, ähnlich wie bei Kant, der der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder wie Schleiermacher sich ausdrückt: des Organischen und des Intellektuellen, der organischen Funktion und der Vernunftthätigkeit. In jedem wirklichen Denken sind diese beiden Funktionen: die organische liefert ihm (wie oben, S. 344, bei Kant) den Stoff, die intellektuelle die Form; jene bringt (Dial. 495. 57) die verworrene Mannigfaltigkeit, diese die Bestimmung, Sonderung, also Einheitsetzung, zugleich aber auch Gegensetzung; je nachdem aber die eine oder die andere im Uebergewicht ist, oder beide im Gleichgewicht sind, entsteht das Denken im engeren Sinn, oder die Wahrnehmung, oder das zwischen und über diesen beiden stehende, die Anschauung. Indessen ist diese letztere, wie Schleiermacher ausdrücklich bemerkt, nie als fertig zu fixiren, sondern sie ist nur als werdend in der Oscillation der Wahrnehmung und des Denkens; so daß demnach unser wirkliches Erkennen auf diese beiden beschränkt ist.

Die Voraussetzung alles Wissens ist nach Schleiermacher die Einheit des Denkens und Seins, welche uns in unserem Selbstbewußtsein für uns selbst als wirklich gegeben ist; dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der Vernunftthätigkeit ist, nennen wir das Ideale, dasjenige, wodurch es Princip der organischen Thätigkeit ist, das Reale. Mit der Einheit des Denkens und Seins ist daher auch die Einheit des Idealen und Realen gesetzt. Aber so gewiß auch unser Denken diese Einheit voraussetzt, so wenig können wir sie jemals in einem wirklichen Denken vollziehen. Alles unser Wissen hat entweder die Form des Begriffs oder die des Urtheils. Der Begriff ist Aussonderung einer Einheit des Seins aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit; das Urtheil ist Verknüpfung verschiedenartiger Begriffe, also Fortgang von der Einheit zur Vielheit; jener ist dem intellektuellen, dieses dem organischen Faktor des Denkens näher verwandt; jener eignet überwiegend dem spekulativen, dieses dem empirischen Wissen; jener repräsentirt das Beharrliche, dieser den Wechsel. Aber den letzten Grund alles Seins können wir weder

unter der einen noch unter der anderen Form erkennen. Gehen wir in der Begriffsbildung so weit als möglich aufwärts, so erhalten wir die Idee der absoluten Einheit des Seins, in welcher der G Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist; aber diese Idee ist mehr, denn sie drückt nichts bestimmtes aus, sondern n stimmte Subjekt unendlich vieler Urtheile, dasjenige, von gensätze zu verneinen sind. Steigen wir in der Begriffsbil als möglich herab, so kommen wir schließlich zu der u Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, zu den Einzelwese diesen giebt es gleichfalls keinen vollkommenen Begriff: jed lich vieler Modifikationen fähig, das Subjekt zahlloser mögl aber ebendeßhalb durch keinen Begriff vollständig zu ersc Gebiet des Begriffs endet mithin nach unten wie nach Möglichkeit einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Urtheile biet des Urtheils seinerseits ist nach oben begrenzt durc eines absoluten Subjekts, von dem nichts prädicirt werden unten durch das einer Unendlichkeit von Prädikaten, für we bestimmten Subjekte giebt, d. h. einer absoluten Gemeinsch Seins. Wir kommen mithin durch keine von beiden Er zum wirklichen Erkennen eines letzten und voraussetzungs nach oben noch nach unten; wir sind genöthigt, einerseits Einheit des Seins, andererseits eine absolute Mannigfalti scheinens zu setzen; aber keine von diesen Setzungen ist sondern beide sind nur „die transcendentalen Wurzeln all (Dial. 92). Den gleichen Gedanken führt Schleiermacher 112 ff. 415 ff.) etwas konkreter und verständlicher so aus tungs- und Artbegriffen, sagt er, entsprechen im Sein di Kräfte, den unter jenen befaßten einzelnen Vorstellungen nungen; dem Urtheil entspricht die Gemeinschaftlichkeit des die gegenseitige Einwirkung der Dinge, die Causalität. Ab Grund alles Seins fällt unter keinen von diesen Gesichtspu ken wir uns die höchste Kraft, so erhalten wir entweder de Begriff der Gottheit als des höchsten Wesens oder den ko schöpferischen Naturkraft, der natura naturans. Aber um Wesen als Ursache der Welt zu denken, müssen wir ihm wäre es auch nur als Negatives, als das Nichts, zur wodurch es selbst wieder bedingt, und ein Gegensatz in

Gründe hereingetragen wird; ebenso ist aber auch der Begriff der natura naturans ungenügend, denn die Kraft ist nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen, und also durch diese bedingt. Denken wir uns andererseits die absolute Causalität, so kann dieß gleichfalls auf zweierlei Art geschehen: unter dem Begriff der durchgängigen Nothwendigkeit, des Schicksals, oder unter dem der absoluten Freiheit, der Vorsehung. Aber auch von diesen Begriffen entspricht keiner der Forderung, denn sie bezeichnen nur ein Geschehen, nicht ein Sein. Wollten wir endlich von den vier Begriffen die zwei vorzüglicheren, Gott und Vorsehung, mit einander verbinden, so kämen wir auch damit nicht zum Ziele. „Denn wenn Gott der Vorsehung zubringt die Beziehung auf das stehende Sein, und die Vorsehung der Gottheit zubringt ihre wahre Unbedingtheit", so bringt dafür „Gott auch der Vorsehung das durch die Materie bedingte mit zu, und dadurch verliert nun die Vorsehung von ihrer Unbedingtheit." So entschieden wir daher genöthigt sind, einen transcendenten Grund alles Denkens und Seins vorauszusetzen, so unmöglich ist es uns, mit unserem Denken den adäquaten Begriff desselben zu finden. Wie nach Kant das Ansich der Dinge unserem Erkennen verschlossen ist, weil alle unsere Begriffe ihren Inhalt der Anschauung verdanken und diese nur Erscheinungen liefert, so ist ihm nach Schleiermacher der letzte Grund aller Dinge unzugänglich, weil unser Denken, an die Wahrnehmung gebunden, sich immer in Gegensätzen bewegt, und das Gegensatzlose nie erreicht.

Kant hatte nun die Abhülfe für diesen Mangel im sittlichen Wollen gesucht: unsere praktische Vernunft sollte uns in die übersinnliche Welt einführen, zu welcher die theoretische niemals vordringt. Schleiermacher giebt dieß nicht zu. Er räumt ein, daß alles Wollen auf das Sittengesetz als seinen in allen identischen Grund hinweise; daß ferner das Sittengesetz selbst in dem absoluten Subjekt, in der sittlichen Weltordnung oder Gott als Gesetzgeber gegründet sein müsse, wenn eine Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetz stattfinden, eine Einwirkung unseres Willens auf die Dinge möglich sein solle; er nimmt also den kantischen Beweis für das Dasein Gottes, nur verallgemeinert und von seiner eudämonistischen Haltung gereinigt, wieder auf; aber er bemerkt auch: der Begriff der Weltordnung führe uns nicht weiter, als der der Vorsehung, und der Begriff des Gesetzgebers nicht weiter, als der des höchsten Wesens; wir kommen daher mit dem Wollen nicht weiter, als

mit dem Denken; in beiden ſei die Nothwendigkeit des tranſcendenten Grundes gegeben, aber in dem einen ſo wenig, wie in dem andern, gelinge es, ihn zur Einheit des wirklichen Bewußtſeins zu bringen. (Dial. 150 f. 426 f.)

Scheint aber Schleiermacher die kantiſche Kritik de Theologie hiemit zunächſt nur auf ihrem eigenen Wege wei ſo zeigt ſich doch, wenn wir näher zuſehen, bald genug, tergrund dieſer Kritik bei ihm ein Standpunkt bildet, wel des kantiſchen Kriticiſmus weit abliegt. Der letztere läu kennbarkeit Gottes, weil unſer Wiſſen auf die Erſcheinu ſei, weil unſere Vernunft nicht die Mittel habe, um ſich vo ſinnlichen einen Begriff zu bilden. Schleiermacher läugnet Begriffe, welche wir uns über die Gottheit bilden können, Gottesidee, der Idee des abſoluten Weſens, nicht entſpre hält ſich daher mit ſeiner Kritik durchaus innerhalb des Bewußtſeins; er begnügt ſich mit der Behauptung, daß u griffen, die wir bilden können, der der Gottheit ſich nic begeht nicht den Widerſpruch, indem er uns die Möglichkeit erkenntniß abſpricht, zugleich eine beſtimmte Anſicht über vorauszuſetzen. Schleiermacher begeht ihn: er vergleicht Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der findet, daß ſie nicht an denſelben hinanreichen; er muß alſ griff doch beſitzen, er muß wiſſen, wie wir uns die Gotthe haben, damit wir ſie uns richtig denken: ſein Kriticiſmus h beſtimmte dogmatiſche Ueberzeugung zur Grundlage.

Will man dieſe näher kennen lernen, ſo hat man ni gehen. Es iſt die Lehre Spinoza's, von der Schleiern ſicht über die Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt behe aber allerdings nicht der reine Spinoziſmus, ſondern ein ide gebildeter und belebter, der Spinoziſmus eines Mannes, Plato und von Leibniz, von Kant, Fichte und Schelling di ſten Einwirkungen erfahren hat [1]). Dieſer Standpunkt ſpri nächſt ſchon in den Beſtimmungen über das Weſen der G auf die Schleiermacher ſelbſt, wie wir ſoeben gehört haben hauptung über die Unerkennbarkeit Gottes gründet. Gott iſt

1) Die näheren Belege zum folgenden findet man in meiner Abh Schleiermacher's Lehre von der Perſönlichkeit Gottes, Theol. Jahrb. 18

anderes, als die absolute Identität, das Wesen, welches außer und über jedem Gegensatz steht, die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, so daß sich seine Gotteslehre in dieser Beziehung von der Schellings in seiner ersten Periode (oben S. 540. 542 f.) kaum unterscheidet. Schleiermacher bestreitet daher in seiner Dogmatik die Annahme irgend welcher inneren Bestimmtheiten in Gott; er zeigt, daß in ihm das Wissen mit dem Wollen, das Können mit dem Vollbringen, das Mögliche mit dem Wirklichen, das Wollen seiner selbst mit dem Wollen der Welt, das Selbstbewußtsein mit dem gegenständlichen Bewußtsein zusammenfalle; er führt alle Eigenschaften Gottes in letzter Beziehung auf eine einzige, die absolute Causalität, und alle Unterschiede dieser Eigenschaften auf die Art zurück, wie diese unbedingte Ursächlichkeit aufgefaßt wird: sie bezeichnen ihm nicht verschiedene Seiten des göttlichen Wesens oder seiner auf die Welt gerichteten Wirksamkeit, sondern nur die verschiedenen Abspiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewußtsein, und er erklärt ausdrücklich, sie können schon deßhalb nichts anderes bezeichnen, weil sie mehrere seien, und somit jede von ihnen etwas ausdrücke, was die andere nicht ausdrückt, Gott aber in seinem Wesen so wenig, wie in seinem Wirken, in das Gebiet des Gegensatzes gestellt werden könne. Aus demselben Grunde weiß sich Schleiermacher mit der Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes nicht zu befreunden; und wenn er sich in einigen seiner Schriften (wie die Reden und die Dogmatik) damit begnügt, die ganze Frage für unerheblich zu erklären, und die Folgerung, als ob er für sich „die unpersönliche Art, das höchste Wesen zu denken, vorzöge," wohl gar ausdrücklich ablehnt, so hat er doch anderswo seine Meinung mit unabweisbarer Deutlichkeit ausgesprochen. Er sagt geradezu, daß Gott, indem er als ein persönlich denkendes und wollendes gedacht wird, in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen werde; er erklärt in der Dialektik (S. 158. 529. 533): wenn man sich Gott als bewußtes, absolutes Ich denke, komme man wieder in das Gebiet des Endlichen, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, sei eine Verfälschung; er sagt in der philosophischen Sittenlehre (165): die Persönlichkeit, weil coordinirtes fordernd, könne Gott nicht zugeschrieben werden; er setzt Jacobi im Anschluß an Spinoza auseinander: eine Person werde nothwendig ein endliches, wenn man sie beleben wolle; ein unendlicher Verstand und ein unendlicher Wille seien leere Worte, da Verstand und Wille, indem sie sich unter-

ſcheiden, ſich auch nothwendig begrenzen; wolle man
Unterſcheidung aufgeben, ſo falle auch der Begriff de
ſelbſt zuſammen [1]). Schleiermacher behauptet daher, n
ſönlichkeit, ſondern nur auf die Lebendigkeit Gottes kon
nur dieſer Begriff ſei es, der vom materialiſtiſchen
der atheiſtiſchen blinden Nothwendigkeit ſcheide. Es
der einzige erhebliche Unterſchied zwiſchen ſeinem Gottes
Spinoza's, derſelbe Unterſchied, welcher uns bei der
ſchellingiſchen Lehre mit dem Spinoziſmus entgegentrat.

Mit Spinoza geht Schleiermacher auch in ſeiner
Verhältniß Gottes und der Welt im weſentlichen Hand
weit er die Gottheit ihrem Weſen nach über alles end
ſätzliche hinausrückt, ſo wenig kann er ſie ſich doch in
von der Geſammtheit des Endlichen getrennt denken.
denſten hat er ſich in dieſer Beziehung in den Reden ü
(1799) ausgeſprochen. Die Gottheit fällt ihm hier m
dem Weltgeiſt einfach zuſammen; wenn wir das Sei
Alles annehmen, ſo iſt uns Gott gegenwärtig. Leer
gegen iſt es, wenn man in der Wiſſenſchaft von ein
vor der Welt und außer der Welt redet. Aber auch ſpä
Standpunkt der Sache nach nicht verlaſſen. Er hebt
ſchied der Begriffe „Gott“ und „Welt“ beſtimmter her
Unterſchied beſchränkt ſich auf das, was auch Spinoz
hat: daß die Geſammtheit des Seins in der Idee der
geſetzt iſt, in der Idee Gottes als Einheit, dort raum-
hier raum- und zeitlos, dort als die Totalität, hier
aller Gegenſätze. Im übrigen bleibt er dabei, daß w
Sein Gottes in uns und den Dingen wiſſen, nicht u
ſelben außer der Welt; er zeigt, daß ein Sein Gotte
das der Welt hinausragte, einen Unterſchied des weltſ
des nicht weltſchöpferiſchen in Gott vorausſetzen, ihm d
genſätzlichen Seins beilegen würde; er erklärt: Gott
nur zwei Werthe für dieſelbe Forderung. Er hütet ſich
mit Spinoza die Subſtanz der Welt zu nennen; er wi
nicht von dem Weſen, ſondern nur von der Urſächl

1) Aus Schleiermacher's Leben in Briefen II, 344.

reden, wie dieß bei einem solchen, der jenes Wesen für durchaus unerkennbar hält, ganz in der Ordnung ist. Aber er beschreibt diese Ursächlichkeit so, wie sie keiner beschreiben konnte, der nicht mit aller Strenge an der Immanenz Gottes in der Welt festhielt. Er bestreitet die Annahme, daß Gott jemals ohne die Welt gewesen sei, oder ohne sie hätte sein können; er führt aus, daß die Abhängigkeit der Dinge von Gott mit ihrer Bedingtheit durch den Naturzusammenhang durchaus zusammenfalle, und er läugnet deßhalb die Möglichkeit, daß die Gottheit in den Naturlauf unmittelbar eingreife, die Möglichkeit des Wunders; er widerlegt mit den gleichen Gründen, wie Spinoza, die Meinung, als ob die göttliche Causalität im Naturzusammenhang nicht vollständig aufgienge, als ob Gott außer dem, was er wirklich schafft und bewirkt, noch irgend etwas schaffen und wirken könnte. Die Welt ist daher ihm zufolge in allen ihren Theilen durchaus die Erscheinung der göttlichen Causalität, und der Weltlauf ist im kleinen wie im großen von der Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens beherrscht. Auch der menschliche Wille kann sich dieser Nothwendigkeit nicht entziehen; und würde ihn Schleiermacher allerdings, bei der Bedeutung, welche er der selbständigen Entwicklung der Einzelnen beilegt, nicht mit Spinoza als eine gezwungene Ursache bezeichnen, so schließt er sich dafür um so enger an den leibnizischen Determinismus an, für welchen die Freiheit nichts anderes ist, als die innerlich nothwendige Selbstbestimmung, die naturgemäße Entfaltung der Eigenthümlichkeit eines jeden. Ebensowenig räumt Schleiermacher, hierin mit Spinoza gegen Leibniz einverstanden, dem Menschen eine Ausnahmsstellung in der Welt ein, wodurch er sich dem Schicksal aller Einzelwesen, als ein Moment im Leben des Ganzen nicht blos zu entstehen, sondern auch zu vergehen, entziehen könnte; und es sind nicht blos die Reden, welche erklären: „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das sei die Unsterblichkeit der Religion“; sondern auch die Dogmatik (§ 158) räumt ein, daß die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit nicht ausreichen; und wenn sie dieselben durch einen positiv theologischen zu ersetzen sucht, so ist dieser doch theils an sich so unsicher, theils führt auch Schleiermacher selbst so eingehend und scharfsinnig aus, wie wir uns mit allen Versuchen, ein Leben nach dem Tode zu denken, in Widersprüche verwickeln, daß wir jener theologischen Auskunft wenigstens da, wo es sich um seine Philosophie handelt, kein großes Gewicht beilegen

können. Um so folgerichtiger geht aus seinen Voraussetzungen die Ueberzeugung hervor, für die sich der leibnizische Optimismus mit dem Determinismus, die reformirte Prädestinationslehre m tischen Vorsehungsglauben verbündet: daß die Welt als kommen sei, als eine Welt überhaupt sein kann, daß sei, weil alles so ist, wie es im Zusammenhaug des G Ort sein muß, und daß auch das Uebel nur die Rüc nur die von der Natur der Einzelwesen unzertrennlich Daseins sei; daß es daher auch in der Menschenwelt, ligiösen Gebiete im besondern, keine Verworfenen geb Erwählte; daß, mit anderen Worten, auch die weiteste sittlichen Lebens schließlich doch nur auf das verschieden kommenheit zurückzuführen seien, die ein jeder nach sei Begabung, seiner Stellung in der Welt und seinem b Lebensgang zu erreichen vermag.

Diese Ansichten gehen über den Standpunkt des k mus, auf dem wir Schleiermacher zuerst, wenigstens f Richtung nach, trafen, weit hinaus; es verbindet sich hi eine wesentlich andere Denkweise, deren Quellen ja off Wir müssen fragen, durch welches Bindeglied sich so Elemente verknüpfen, so weit auseinanderstrebende A mitteln lassen. Die Antwort auf diese Frage liegt in Ansicht über die Bedeutung der Persönlichkeit. Er selb merkt, ein Mann von scharf ausgeprägter, eigenartig selbständig ausgebildeter Individualität; er hatte nicht und Lessing jedes Einzelwesen in seiner eigenthümlichen gelernt, sondern auch von Fichte's Idealismus, welch Absolutheit erhob, einen tiefen Eindruck empfangen, der romantischen Schule in sich aufgenommen und in walt der freien individuellen Entwicklung geschätzt. A sophie hat ihren innersten Einheitspunkt nicht an einem Princip, sondern an der Persönlichkeit des Philosophe ganz begreiflich, wenn er in der Persönlichkeit überhau unmittelbaren Selbstbewußtsein das Organ für jene Göttlichen sucht, die unserem wissenschaftlichen Denken Die Person ist, wie er ausführt, „das Gesetztsein der f und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Dasei

Selbstbewußtseins ist „das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern", „die unmittelbare Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft". Jede Individualität ist daher eine eigenthümliche und ursprüngliche Darstellung der Welt, ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit, ebendeßhalb aber auch ein Compendium der Menschheit, welches die ganze menschliche Natur umfaßt und in allen den zahllosen menschlichen Individuen nur festgehaltene Momente seines eigenen Lebens, sein eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen gleichsam verewigtes Ich anschaut [1]). Dieser Ueberzeugung von der Bedeutung der Persönlichkeit hat Schleiermacher namentlich in den Monologen (1800) einen Ausdruck geliehen, dessen Ueberschwänglichkeit er selbst in der Folge durch die Unterscheidung des idealen und des empirischen Ich, im Widerspruch mit seiner ursprünglichen Meinung, zu mildern nöthig fand. Der Geist, erklärt er hier mit Fichte, sei das erste und einzige, die ganze Welt nur sein selbstgeschaffener Spiegel, nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit. Freiheit ist dem Philosophen in allem das ursprüngliche und innerste und nichts äußeres vermag in dieses Gebiet einzubrechen. In der Selbstanschauung verschwinden dem Geist alle Gegensätze der Endlichkeit, er ist im Reich der Ewigkeit. In diesem seinem absoluten Selbstbewußtsein besteht auch die wahre Sittlichkeit; denn nur ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein wahrer Mensch zu sein; wer diesen einmal gefaßt hat, der wird es immer bleiben; er hat keine Schranke, als die er sich durch die erste That seiner Freiheit selbst gesetzt hat, und keinen andern Beruf, als immer mehr zu werden, was er schon ist. Auch was das äußere Leben bringt, ist für ihn nur des inneren Bestätigung und Probe; die Zeit kann ihm keinen Zuwachs seiner Seligkeit bringen und ihn mit keinem Verlust derselben bedrohen: das Alter ist nur ein leeres Vorurtheil, der freie Geist schwört sich ewige Jugend, und selbst der Tod wird ihm ein Werk der Freiheit, ebenso aber auch die Selbstanschauung des Geistes Unsterblichkeit und ewiges Leben. Ist auch dieses schleiermacher'sche Ich nicht unmittelbar an sich selbst das Absolute, wie bei Fichte, so ist es doch das einzige reine und vollständige Bild des Absoluten, die fleischgewordene Vernunft, der Mikrokosmus, welcher das

1) Reden 4. Aufl. S. 51. 86 ff. Phil. Sittenl. 164 u. a. St.

Weltganze unmittelbar in sich abspiegelt. Wenn sich das Unendliche dem Menschen überhaupt offenbart, wird es sich ihm nur in seinem Selbstbewußtsein offenbaren können. Eben dieß ist nun auch Schleiermacher's Behauptung. Wir können die Idee der höchsten Einh weder im Denken, noch im Wollen, sondern nur im relativen Einheit beider, vollziehen; nur im unmittelb sein oder im Gefühl ergreift sich der Mensch in l Einheit seines Wesens, nur in ihm kommt ihm das e lose Wesen, die Einheit des Idealen und Realen, zur

Diese Gegenwart des Unendlichen im Gefühl i*s* gion, und so bildet die Religionsphilosophie den M alle Fäden des Systems zusammenlaufen. Näher beru Auffassung der Religion auf drei Grundbestimmung ist für's erste, wie wir so eben gehört haben, Gefü stimmung wird von Schleiermacher so streng festgehal dem religiösen Leben als solchem, um nur seine Reinh jeder Verwechslung der Religion mit der Moral un zu begegnen, das Wissen und Wollen vollständig au giösen Vorstellungen und Handlungen als etwas zur hinzukommendes, nicht aus ihrem eigenen Wesen e sie selbst bedingendes behandelt, und dadurch die v rungen des menschlichen Geisteslebens in einer W scheidet, welche ebenso seinen eigenen späteren Bestim Natur der Sache widerstreitet. Aber wenn er auch Religion hierin noch zu eng gefaßt hat, so beruht seine Bedeutung für die Religionswissenschaft und d sentlich darauf, daß er dieselbe, als ein „Herrnhuter (wie er sich selbst nannte), in das Gemüth als ihre führt, und in den Dogmen wie im Kultus etwas e hat, dessen Werth und Bedeutung durchaus an seiner Innere des persönlichen Lebens zu messen ist. — S nach dem eigenthümlichen Charakter, durch welchen Gefühl von jedem andern unterscheidet, so liegt dieser darin, daß es Gefühl einer absoluten (oder wie er sagt Abhängigkeit ist. Es entsteht uns dadurch, daß wi

1) Dial. 151 ff. 428 ff. Philos. Sittenl. 16 ff. 138. 25 Glaubensl. § 3 f.

und außer uns auf seinen letzten Grund beziehen, es als die Wirkung Einer und derselben Ursache auffassen. Diese Ursache nennen wir die Gottheit. Wir bezeichnen daher mit diesem Namen nicht einen irgendwie bestimmten Begriff, nichts, was Gegenstand unseres Wissens wäre, nur den Ort, woher uns das Abhängigkeitsgefühl kommt; wie dieß allerdings nicht anders sein kann, wenn Gott einerseits unserem Wissen schlechthin unzugänglich, ein von uns vorausgesetztes Ding-an-sich ist, und wenn man andererseits mit Schleiermacher überzeugt ist, daß alles Endliche schlechthin und vollständig als eine Wirkung der Gottheit betrachtet werden müsse. Dieses beides vorausgesetzt, bleibt für die Bestimmung der Gottesidee nur das Merkmal der absoluten Causalität, der unendlichen Kraft oder Macht übrig; und wenn sich Gott als solche dem Gefühl zu erkennen giebt, so wird dieß nur ein Gefühl des absoluten Bestimmtwerdens, der absoluten Abhängigkeit sein können. — Ebendeßhalb kann aber dieses Gefühl nur an der Gesammtheit unserer niedern Gefühle, das Gottesbewußtsein nur an dem Ganzen unseres Welt- und Selbstbewußtseins zur Erscheinung kommen; denn die göttliche Ursächlichkeit stellt sich, wie wir bereits wissen, vollständig nur in dem Weltganzen, die Persönlichkeit, in der uns die Gottheit ursprünglich gegeben ist, stellt sich nur in dem Gesammtverlauf unseres Lebens dar, sie bleibt im Hintergrunde desselben als die Ursache aller einzelnen Lebensthätigkeiten, und kann, eben weil sie das Ganze ist, nicht für sich in einem einzelnen Moment des Bewußtseins heraustreten. Auch dieß ist eine für Schleiermacher höchst wesentliche Bestimmung seines Religionsbegriffs. Wie er sich durch die Beschränkung der Religion auf das Gefühl die Möglichkeit verschafft hat, sie von allen andern Gebieten zu unterscheiden, so gewährt ihm die jetzt vorliegende Bestimmung die Möglichkeit, sie mit denselben im Zusammenhang zu erhalten. Die Frömmigkeit ist ihm nicht Eine Seite des Gemüthslebens neben andern, sondern die Wurzel, aus der jedes ächte Gefühl emporkeimt. „Es giebt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre;“ dieser Ueberzeugung ist Schleiermacher sein Leben lang treu geblieben, und er hat in ihr die Berechtigung gefunden, das wärmste religiöse Interesse mit dem offensten Weltsinn, die Stellung des Predigers mit der vielseitigsten Bildung auf die großartigste und eigenthümlichste Weise zu vereinigen.

Es kann nun hier nicht näher gezeigt werden, wie Schleiermacher die verschiedenen Religionsformen auf Grund seines bisher dargestellten

Religionsbegriffs eintheilt und beurtheilt; es kann ebenſowenig auf ſeine Auffaſſung der chriſtlichen Religion, den Inhalt ſeines theologiſchen Syſtems, näher eingetreten werden. Die Grundlage dieſ[illegible] in der doppelten Vorausſetzung: daß das Chriſtenthum vollkommene Religion ſei, und daß es dieſen Vorzug n[illegible] Vollkommenheit ſeines Stifters, der Urbildlichkeit und U[illegible] ſelben zu verdanken habe. Von dieſen zwei Vorausſ[illegible] allerdings die zweite für Schleiermacher natürlich gen[illegible] die erſte einmal zugiebt. Denn wenn die Religion [illegible] ſchließlich im Gefühl hat, ſo iſt ſie etwas durchaus in[illegible] Abſpiegelung des Abſoluten in einem perſönlichen Selb[illegible] muß ſich daher die unterſcheidende Eigenthümlichkeit jed[illegible] der Perſönlichkeit ihres Stifters richten; und eben hierau[illegible] darſtellung einer ſchöpferiſchen religiöſen Perſönlichkeit, f[illegible] log, in ſeinem Verhältniß zu dem ſupranaturaliſtiſche[illegible] glauben entſchiedener Rationaliſt, den Begriff der Off[illegible] Wenn es daher eine vollkommene Religion giebt, ſo [illegible] derſelben ein in religiöſer Beziehung vollkommener Men[illegible] Aber ob es eine ſolche Religion giebt und geben kann, [illegible] Schleiermacher nicht genauer unterſucht; ihre Bejahung [illegible] fach ein Poſtulat ſeines chriſtlichen Bewußtſeins; und [illegible] ſammtrichtung ſeines Geiſtes entſchieden dahin geht, [illegible] der Zeitbildung zu verſöhnen und durch ſie zu läut[illegible] durch eine Lücke offengelaſſen, durch welche mit der [illegible] beſchränkte und vernunftwidrige des älteren Supranatu[illegible] eigenes Syſtem allerdings noch nicht, um ſo mehr aber [illegible] Theorieen, die ſich an ihn anlehnten, ſeinen Einzug ha[illegible]

Nächſt der Religionsphiloſophie iſt es unter den [illegible] ſophiſchen Wiſſenſchaften die Ethik, in welcher Schlei[illegible] deutendſte geleiſtet hat. Er zählt zwar außer den beiden als Einheit bezüglichen Diſciplinen der Dialektik und [illegible] vier Hauptwiſſenſchaften, deren Unterſcheidung theils a[illegible] des Realen und Idealen theils auf den des empiriſchen Erkennens gegründet wird: die Naturlehre und Natur[illegible] Geſchichtskunde und die Ethik. Aber er ſelbſt hat ſi[illegible] Theile der Philoſophie beſchäftigt, welcher ſich auf das [illegible] ſtesleben bezieht, und auch von dieſem kann hier n[illegible]

engeren Sinn noch besprochen werden, wogegen ich es mir versagen muß, auf seine Vorlesungen über Psychologie, Staatslehre, Erziehungslehre und Aesthetik näher einzugehen.

Schleiermacher's Ethik hat nun sowohl in formaler als in materialer Beziehung viel eigenthümliches. In seiner philosophischen Sittenlehre behandelt er seinen Stoff unter den drei Gesichtspunkten des Guts, der Tugend und der Pflicht. Er unterscheidet sodann wieder einerseits das organisirende oder anbildende und das symbolisirende oder bezeichnende Handeln, andererseits das identische oder gemeinsame und das individuelle oder eigenthümliche in unserem Handeln; und durch die Verbindung dieser sich kreuzenden Gesichtspunkte gewinnt er zunächst für die Güterlehre eine Reihe von Eintheilungen, die hier nicht weiter in's einzelne verfolgt werden können. Er betrachtet die Tugend theils als Gesinnung, theils als Fertigkeit, und in beiden Gestalten theils als anerkennend, theils als darstellend, und leitet hieraus die vier Grundtugenden der Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit ab. Er führt die Pflichten auf Pflichten des universellen Gemeinschaftsbildens oder Rechtspflichten, Pflichten des universellen Aneignens oder Berufspflichten, Pflichten des individuellen Gemeinschaftsbildens oder Liebespflichten, und Pflichten des individuellen Aneignens oder Gewissenspflichten zurück. Auf diesen nicht ohne Künstelei und Formalismus durchgeführten Eintheilungen beruht die symmetrische Architektonik der schleiermacher'schen Ethik. Wichtiger ist aber der Geist, in welchem die sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben hier behandelt werden. Als bezeichnend treten nun in dieser Beziehung vor allem zwei Züge hervor. Einerseits nämlich stellt Schleiermacher als consequenter Determinist das sittliche Leben mit dem Naturleben in Eine Reihe. Er führt aus, daß zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied sei, und daß auch der Charakter des Sollens, welcher dem letzteren zukommt, einen solchen nicht begründe; denn wie alle Mißbildung und Krankheit bei Pflanzen und Thieren daher komme, daß die neuen, einem jeden von diesen Gebieten eigenthümlichen Principien der Vegetation und der animalischen Beseelung über die ihnen vorangehenden niedrigeren Naturprocesse nicht vollständig Herr werden, so beruhe alles Böse und Unsittliche, und ebenso auch der Wahnsinn, nur auf der unvollständigen Beherrschung der niedern Kräfte durch die Intelligenz als Willen und durch das ihr eigenthümliche Lebensgesetz, das Sittengesetz. Dieses ist

demnach, ihm zufolge, an ſich ſelbſt ein Naturgeſetz und nur wegen der von andern Theilen des Naturlebens herrührenden Störungen ſtellt es ſich als ein unvollkommen verwirklichtes Geſetz, ein Sollen, [illegible] III, 2, 397 ff.). Von demſelben Standpunkt geht Sc Dogmatik (§ 67 f.) aus, wenn ſie im Anſchluß an Fichte (ol die Sünde im allgemeinen daraus ableitet, daß der Ge Gottesbewußtſein den Widerſtand des Fleiſches oder be nur allmählich überwinden könne. Andererſeits aber läßt macher, wie dieß von ihm nicht anders zu erwarten war, Determinismus nicht abhalten, die Berechtigung der Indiv ihrer freien Entwicklung im vollſten Maß anzuerkennen. W Verbindung mit Fr. Schlegel und den übrigen Romantikern Beſtreben ſogar bis zur Einſeitigkeit fort; und ſo wenig auch jemals jener Strenge der ſittlichen Grundſätze untre der ſein eigener Charakter ſich mit Kant's Einfluß begegne doch in jener Zeit, wie die Briefe über Schlegel's Lucin weiſen, gegen die Schwächen der Romantik zu nachſichtig, u ihr ſo weit berührt, daß er die Bedeutung der Schranken welche dem Einzelnen durch die beſtehende Sitte gezogen Folge hat er ſich von dieſer Einſeitigkeit befreit und die A Einzelnen ſeine Eigenartigkeit zu wahren, ohne der Unbe ſittlichen Anforderung etwas zu vergeben, die Sinnlichkeit nunft, das Recht der Individualität mit der Pflicht gege liche Gattung in Einklang zu bringen, mit dem glücklichſten Schleiermacher nimmt dadurch nicht allein in der Geſchichte Wiſſenſchaften eine der erſten Stellen ein, ſondern er hat ſätze auch in ſeinem eigenen Leben, wie in ſeinem reichen kehr und in ſeiner amtlichen Thätigkeit als Prediger, mit einer Schärfe und einem feinſinnig eindringenden Verſtänd lichen Aufgaben durchgeführt, die im weiteſten Umfang be läuternd gewirkt haben.

VI. Hegel.

1. Hegel's Leben, Entwicklung und wiſſenſchaftlicher S

Wenn bei Schleiermacher der ſubjektive Idealismus m theismus, Kant und Fichte mit Spinoza und Schelling nur

kommene Verbindung eingiengen, so hat es Hegel auf ihre vollkommene Verschmelzung abgesehen. Die Gegensätze der Zeitphilosophie, und zunächst der des fichte'schen und schellingischen Idealismus, sollen innerlich vermittelt, der eine durch den andern ergänzt, die Identitätsphilosophie mit dem Geist der Wissenschaftslehre so gründlich gesättigt, durch die Methode derselben so durchgreifend in Fluß gebracht werden, daß sie nun erst das zu leisten im Stande ist, was sie in der Hand ihres ersten Urhebers und in der ihr von diesem gegebenen Gestalt nicht leisten konnte: die Gesammtheit des Wirklichen aus dem Absoluten und vom Standpunkt des Absoluten wissenschaftlich zu begreifen. Hegel hat an der Lösung dieser Aufgabe mit einer bewunderungswürdigen Kraft und Anstrengung des Denkens gearbeitet und er ist dadurch der Schöpfer eines Systems geworden, welches als die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, als die reifste Frucht der Entwicklung zu betrachten ist, die derselbe seit Kant durchlaufen hatte. Diese Entwicklung kommt in Hegel auf ähnliche Weise zum Abschluß, wie die der sokratischen Schulen in Aristoteles zum Abschluß gekommen war. Lassen sich trotzdem bei schärferer Prüfung die Schwächen und Widersprüche seines Systems nicht verkennen, hat sich trotzdem die Unmöglichkeit, bei demselben zu verharren, schon in den nächsten Jahrzehenden nach Hegel's Tode klar herausgestellt, so kann dieß nur beweisen, daß schon der Grund der Gebäudes, dessen letzter Aufbau Hegel's Werk ist, nicht tief und sicher genug gelegt war, daß die Kritik von ihm auf seine Vorgänger, bis auf Kant und weiter hinauf, zurückzugehen hat.

Hegel war ein engerer Landsmann von Schelling, einige Jahre älter, als dieser. Den 27. August 1770 in Stuttgart geboren, studirte er in Tübingen Theologie (1788—93) und war in dem dortigen theologischen Seminar noch drei Jahre mit Schelling zusammen, mit dem er sich schon damals befreundete. Noch stärker zog ihn Hölderlin's ideale Natur an; ein besonderes Band bildete hier die gemeinsame Begeisterung für das hellenische Alterthum. Er selbst galt unter seinen Freunden für einen tüchtigen Menschen und einen verständigen Kopf, dessen künftige Bedeutung aber niemand in dem nüchternen, ungelenken, mit ruhiger Allmählichkeit arbeitenden und sich entwickelnden Jüngling geahnt hätte. In seinen theologischen Studien läßt er sich im ganzen von dem Rationalismus der Zeit leiten, wenn er sich auch immerhin schon jetzt über die Schalheit der landläufigen Aufklärung, über ihr „moralisches und

religiöses Lineal" aufhält. „Der Philosophie," heißt es in seinem Abgangszeugniß, „hat er keinen Fleiß zugewendet." Doch gilt dieß wohl mehr nur von derjenigen Philosophie, welche damals in Tübingen gelehrt wurde; mit Kant und Rousseau, mit Plato, Jacobi und Spinoza hat sich Hegel schon als Student beschäftigt. Viel wichtiger wurden aber für ihn in dieser Beziehung die sieben Jahre, welche er nach seinem Abgang von der Universität theils in Bern theils in Frankfurt a. M. als Hauslehrer zubrachte. Einestheils vertiefte er sich in theologische, religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen; und während der herrschende Supranaturalismus seinerseits nicht allein die freiste Kritik, sondern auch eine tiefe moralische Entrüstung herausforderte, genügte ihm doch auch die Aufklärung noch weniger, als früher; und im Gegensatz gegen beide bemühte er sich, zunächst für sich selbst, den Stifter des Christenthums als eine rein menschliche Erscheinung zu verstehen, das Christenthum selbst aus dem ihm vorangehenden Weltzustand zu erklären, und die Religion überhaupt als die Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben, das positive in der Religion als die für gewisse Zeiten naturgemäße Form dieser Erhebung zu begreifen. Andererseits arbeitete er sich immer gründlicher in die kantische, und durch Schelling's erste Schriften unterstützt, in die fichte'sche Philosophie ein, warf sich gleichzeitig auf historische und politische Studien, und faßte bereits seine Ueberzeugungen in dem ausführlichen Entwurf eines vollständigen philosophischen Systems zusammen, von welchem die drei ersten Theile (die Logik, die Metaphysik und die unvollendete Naturphilosophie) noch in Frankfurt niedergeschrieben wurden, der vierte (das „System der Sittlichkeit") in Jena; zum Druck ist er nicht gekommen. Dieser Entwurf bleibt allerdings hinter den späteren Darstellungen des hegel'schen Systems an Reife und Klarheit noch weit zurück, aber doch enthält er schon seine leitenden Gedanken, seine dialektische Methode und seine Gliederung, wenn auch erst halbfertig. Im Jahr 1801 habilitirte sich Hegel in Jena und trat hier sofort in die engste Verbindung mit Schelling. Seine Schriften aus diesen Jahren, die ersten, welche er überhaupt veröffentlicht hat, zeigen uns in ihm einen entschiedenen Anhänger des damaligen schellingischen Systems; so selbständig er immerhin dieses System auffaßt und auf das von seinem Urheber nur wenig berücksichtigte Gebiet des Naturrechts ausdehnt, und so entschieden er sich in der Darstellung der gemeinsamen Ueberzeugungen

durch sein dialektisches Verfahren auch schon damals von Schelling unterscheidet. Seine eigene Philosophie kam erst dadurch zum Abschluß, und sie konnte erst dadurch an der richtigen Stelle in die geschichtliche Bewegung eingreifen, daß er durch die Schule der schellingischen hindurchgieng. Aber sie konnte sich in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch behaupten und vollenden, daß er über diese, nachdem er sich mit ihrem tiefsten Gehalt erfüllt hatte, wieder hinausgieng. Dieser Bruch mit Schelling hatte sich schon seit Schelling's Abgang von Jena allmählich vorbereitet; im Jahr 1806 kündigte ihn Hegel in seiner „Phänomenologie" der Welt an. Aber dieses Werk war kaum vollendet, als sein Verfasser in Folge der Schlacht bei Jena sich genöthigt sah, diese Universität zu verlassen. Er übernahm zuerst (1807) in Bamberg die Tagelöhnerarbeit einer Zeitungsredaktion, fand dann aber (Novbr. 1808) einen würdigeren Wirkungskreis als Lehrer der Philosophie und Rektor des Gymnasiums in Nürnberg. Hier war es auch, wo er durch seine Verheirathung mit der Tochter eines nürnberger Patriziers (1811) sein Familienleben begründete. Zugleich arbeitete er aber fortwährend an der Vollendung seines Systems, dessen letzte und reifste Gestalt in seiner Logik (1812 ff.) ihren granitenen Unterbau erhielt. Im Jahr 1816 wurde Hegel an Fries' Stelle nach Heidelberg, von hier aus schon nach zwei Jahren (1818) auf Fichte's noch erledigten Lehrstuhl nach Berlin berufen. Jetzt erst war er an den Ort gestellt, wo er das bedeutendste zu wirken vermochte; und so geräuschlos auch sein Auftreten, so unvollkommen die äußere Form seiner Vorträge war, so erreichten sie doch durch ihre innere Gediegenheit einen so durchschlagenden Erfolg, daß Hegel nach wenigen Jahren nicht blos als eine von den ersten Größen der Berliner Universität anerkannt war, sondern in der deutschen Philosophie überhaupt eine beherrschende Stellung einnahm. Es läßt sich nun allerdings nicht verkennen, daß zu diesem Erfolge, was Preussen betrifft, auch die Gunst des Ministeriums Altenstein wesentlich beitrug; und Hegel selbst gewöhnte sich nur zu sehr, sein System mit dem der damaligen preussischen Regierung zu identificiren, und er ließ sich dadurch nicht ganz selten in der Theologie wie in der Politik zu einer conservativeren Haltung verleiten, als er vor dem Geist seiner Philosophie verantworten konnte. Aber der wesentliche Inhalt seines Systems wird dadurch nicht berührt und läßt sich aus dieser äußerlichen Rücksicht nicht ableiten. Hegel lehrte dreizehn Jahre lang an der berliner Uni-

verſität; er ſtand auf der Höhe ſeiner Wirkſamkeit und ſeines Ruhmes, als ihn den 14. Novbr. 1831 die Cholera wegraffte. In der nach ſeinem Tod erſchienenen Sammlung ſeiner Werke befinden ſich außer den früher ſchon gedruckten Schriften (zu denen in Heidelberg die Encyklopädie, in Berlin die Rechtsphiloſophie hinzugekommen war) auch die Vorleſungen über Religionsphiloſophie, Aeſthetik, Philoſophie der Geſchichte und Geſchichte der Philoſophie, welche für die Kenntniß des hegel'ſchen Syſtems von Wichtigkeit ſind, und zu ſeiner Verbreitung ungemein viel beitrugen.

In ſeiner Philoſophie knüpft Hegel unmittelbar an Schelling an. Er will mit ihm vom Standpunkt des Abſoluten ausgehen und ein abſolutes Wiſſen gewinnen; er glaubt, es ſei mit dieſem Standpunkt eine neue Zeit aufgegangen; er beſtreitet die „Reflexionsphiloſophie" eines Kant, Jacobi und Fichte in der letzten Ausgabe der Encyklopädie noch ebenſo entſchieden, wie er ſie am Anfang des Jahrhunderts, in den erſten Schriften ſeiner jenenſer Zeit, beſtritten hatte. Aber er erklärt auch ſchon in der Vorrede zur Phänomenologie, die Philoſophie Schelling's ſei eben nur der Anfang, noch nicht die vollendete Wirklichkeit der neuen Wiſſenſchaft; und es iſt näher ein doppeltes, was er an ihr vermißt und worin er ſie einer Ergänzung bedürftig findet: die Begründung und die Ausführung ihres Princips. Er tadelt einerſeits die Begeiſterung, die wie aus der Piſtole mit dem abſoluten Wiſſen unmittelbar anfange und von anderen Standpunkten keine Notiz nehme, die es unterlaſſe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkt aus zum Wiſſen zu führen; und andererſeits den einfärbigen Formalismus, der, ſtatt der eigenen Entwicklung der Idee zu folgen, ſich begnüge, eine und dieſelbe Formel an dem Vorhandenen herumzuführen, das Material in dieß ruhende Element von außenher einzutauchen; der nach oberflächlichen Analogieen das entlegenſte zuſammenwerfe, ſinnliche Anſchauungen und Begriffe vermenge und die Dinge conſtruirt zu haben meine, wenn er ihnen die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's wie Etiketten aufklebe. Das Abſolute, ſagt er, werde hier für die Nacht ausgegeben, in der alle Kühe ſchwarz ſeien; irgend ein Daſein, wie es im Abſoluten iſt, betrachten, beſtehe hier in nichts anderem, als daß davon geſagt werde, es ſei zwar jetzt von ihm geſprochen worden, als von einem Etwas, im Abſoluten jedoch, dem $A = A$, gebe es dergleichen gar nicht, ſondern darin ſei alles Eins. Um den erſten von

diesen Mängeln zu verbessern, verlangt er, daß der Standpunkt des absoluten Wissens gleichfalls wissenschaftlich begründet werde; und dieß kann, wie er glaubt, nur dadurch geschehen, daß der Fortgang des Bewußtseins von der sinnlichen Empfindung zum reinen Wissen in seiner Nothwendigkeit dargestellt, daß alle Erscheinungen desselben untersucht und als eine zusammenhängende Entwicklungsreihe begriffen werden. Und in ähnlicher Weise will Hegel auch dem zweiten Mangel abhelfen. Das Absolute soll nicht, wie bei Schelling, als ein in sich verharrendes, sondern es soll als ein sich entwickelndes, das Endliche und Besondere aus sich erzeugendes und sich in ihm verwirklichendes, es soll nicht als die absolute Identität, sondern als der absolute Geist gefaßt werden; oder wie Hegel auch sagt (Phän. 14): es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Daß das Absolute der Geist sei, dieß, erklärt Hegel (Enc. III, 29), sei die höchste Definition desselben; diese Definition zu finden und zu begreifen, sei die Tendenz aller Bildung und Philosophie, der Punkt, auf den alle Religion und Wissenschaft sich gedrängt habe, aus diesem Drang allein sei die Weltgeschichte zu begreifen. Während daher Schelling die Unterschiede des Endlichen im Absoluten ausgelöscht hatte, verlangt er seinerseits, daß sie aus demselben abgeleitet werden; und dieß kann seiner Ansicht nach nur unter der Bedingung geleistet werden, daß das Absolute ein sich entwickelndes ist und als solches begriffen wird. Hiezu ist aber erforderlich, daß das Denken die verschiedenen Stadien seiner Entwicklung erkennend nachbilde: wie das Eine absolute Princip alle Dinge mit innerer Nothwendigkeit in bestimmter Ordnung hervorbringt, so muß die Wissenschaft die ganze Mannigfaltigkeit des Seins in einem innerlich nothwendigen Fortgang von Einem Punkt aus entstehen lassen. Nur in einer aprioriſchen Construction des Universums läßt sich das absolute Wissen verwirklichen, und diese Construction läßt sich nur durch einen mit immanenter Nothwendigkeit sich vollziehenden Denkproceß, nur durch die dialektische Methode erreichen, in welcher sich unser Erkennen der objektiven Bewegung des Begriffs rückhaltslos überläßt. Der eine Grundmangel der schellingischen Philosophie soll mithin durch die methodische Begründung ihres Standpunkts verbessert werden, der andere durch seine methodische Ausführung; das wissenschaftliche Verfahren ist aber in beiden Fällen das gleiche: dort die dialektische Entwicklung des Bewußtseins,

hier die dialektiſche Entwicklung des Seins in der Totalität ſeiner Formen.

Näher umfaßt dieſes Verfahren ein dreifaches. Der Begriff (oder die Idee), welcher das Weſen alles Wirklichen bildet, iſt zunächſt etwas unmittelbares, einfach mit ſich identiſches; er wird vom ſolches aufgefaßt und unter die entſprechende allgemeine geſtellt. In dieſem Feſtſtellen der Begriffe, ſo wie ſie ſich geben, beſteht das erſte Moment des wiſſenſchaftlichen Verf abſtrakt verſtändige. Allein das Wirkliche iſt nicht blos bares, ſondern ebenſoſehr ein vermitteltes, nicht blos Sein, Bewegung, Selbſtunterſcheidung; es iſt daher unmöglich, b Auffaſſung des Gegenſtandes ſtehen zu bleiben, je genauer m mehr betrachtet, um ſo mehr kommen an ihm verſchiedene Momente zum Vorſchein, die ſich nicht unmittelbar verein das ruhende Sein des Begriffs kommt in Fluß, ſeine unmitt tität mit ſich ſelbſt hebt ſich auf, ſchlägt in Gegenſatz und Widerſpruch um. Indem unſer Denken dieſer Selbſtbewegu griffs folgt, ihn in ſeine Momente zerlegt, der in ihm Widerſprüche ſich bewußt wird, geht das abſtrakt verſtändig in das dialektiſche (im engern Sinn), welches Hegel auch n gativ vernünftige nennt, über. Auch dieſes iſt jedoch nich bei der bloßen Negation, dem bloßen Widerſpruch kann nicht ſtehen bleiben, und wenn ſich die erſte, unmittelbare Begriffs in dieſem Widerſpruch aufgelöſt hat, ſo folgt d daß er überhaupt unwahr iſt, ſondern nur, daß er es in Beſtimmtheit iſt, daß er als der in ſich zurückkehrende, ſi Gegenſatz mit ſich vermittelnde, in der Totalität ſeiner Mo kennen iſt. Wenn ein Begriff in ſeiner Unmittelbarkeit du ihm hervortretenden Widerſpruch aufgehoben wird, ſo hat die poſitive Bedeutung, daß er ſeiner Wahrheit nach in ein die ſich widerſtreitenden Momente desſelben zur Einheit zuri aufbewahrt werde. In dieſer Verſöhnung der dialektiſchen A dieſem umfaſſenden, alle Seiten des Gegenſtandes zur konkreten knüpfenden, im Fluß aller einzelnen Beſtimmungen die mit Idee feſthaltenden Denken kommt das wiſſenſchaftliche Verfah Vollendung. Hegel bezeichnet dieſes dritte Moment der dialektiſ als das poſitiv vernünftige oder ſpekulative (Log. III, 329

Es ist nun leicht zu bemerken, und Hegel selbst hat es ausgesprochen, daß er hiemit Fichte's constructives Verfahren mit seinen drei Momenten (s. S. 488) wieder aufgenommen und in die schellingische Philosophie eingeführt hat, um dieser dadurch die systematische Form und Entwicklung, die er an ihr vermißte, zu verschaffen. Ebenso klar liegt aber auch die Umbildung vor Augen, die jenes Verfahren unter seinen Händen erfuhr. Bei Fichte ist es das Ich, welches vermöge seiner unendlichen Thätigkeit über seine selbstgesetzten Schranken immer wieder hinausstrebt, und dadurch die Entwicklung der Welt und des Bewußtseins herbeiführt; nach Hegel dagegen liegt der Grund dieser Entwicklung in dem Objekt, in der Selbstbewegung des Begriffes oder des Absoluten, und das Subjekt ist nur der Zuschauer, welcher diese Bewegung betrachtet und ihr mit seinem Denken folgt. Während ferner bei Fichte das sich entwickelnde Ich in der Unruhe seines Strebens mit seiner Entwicklung nie zu Ende kommt, langt bei Hegel die des Absoluten in dem absoluten Wissen bei einem letzten Punkt an, über den sie nicht mehr hinaus kann: dort geht die Entwicklung geradlinig in's unendliche, hier beschreibt sie einen in sich geschlossenen Kreis und kehrt in ihrem letzten Ergebniß zu ihrem Anfang zurück. Wenn endlich Fichte ausdrücklich erklärt hatte, der Urgegensatz des Ich und Nichtich, die Voraussetzung seines ganzen Verfahrens, lasse sich nicht ableiten, und wenn er auch jeden weiteren Fortschritt des Systems nicht durch eine logische Analyse der nächstvorhergehenden Stufe, als ihre unmittelbare Consequenz, gewonnen hatte, sondern für denselben jedesmal wieder auf das unendliche Ich, das in keinem seiner Produkte zur Ruhe kommen kann, zurückzugehen genöthigt gewesen war, so ist Hegel's Absehen auf eine streng immanente dialektische Entwicklung gerichtet, in der jede Stufe die nächsthöhere mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervortreiben, durch sich selbst in dieselbe übergehen soll. Fichte's Construction besteht aus einer Reihe von Aufgaben, die auseinander hervorwachsen, und schließlich sich alle auf die Grundaufgabe zurückführen, daß das Ich sich selbst in der Unendlichkeit seines Wesens anschaue, die hegel'sche in der Betrachtung eines Hergangs, welcher durch seine innere Gesetzmäßigkeit von selbst zum Ziele führt, und ebendeßhalb um so reiner erkannt wird, je weniger sich das Subjekt mit seiner Reflexion einmischt.

Dieses Verfahren hat nun Hegel, wie bereits angedeutet wurde, in doppelter Richtung angewendet. In der Phänomenologie betrachtet

er die Entwicklung des Bewußtseins, durch welche der philosophische Standpunkt, der des absoluten Erkennens, erreicht w[illegible] objektiven Wissenschaften, welche er in der Encyklopädie theilweise auch in eigenen Werken eingehend behandelt der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, Absolute, wie es sich von seiner dürftigsten Gestalt, der aus, zu immer reicheren Bestimmungen, und schließl Wissen zu der vollendeten Form des seiner selbst durch sich durchsichtigen absoluten Geistes entwickelt.

2. Die Phänomenologie.

Die Phänomenologie ist vielleicht das genialste, schrieben hat, aber doch zeigt sie uns seine Philosophi ständig ausgereift. Hegel will hier „den Geist in s als Bewußtsein und die Nothwendigkeit seines Fortga soluten Standpunkt betrachten"; er will den letzteren ständige Analyse aller Formen des Bewußtseins vo Seite her begründen; er will diese Formen, von der höchsten, in stetiger Entwicklung vor uns entstehen nachweist, wie jede von ihnen die folgende, als ihr G gleich ihre Widerlegung, aus sich hervortreibe [1]). Er Gesichtspunkt in der Ausführung nicht streng genug der dialektischen Entwicklung des Bewußtseins vermisc während die geschichtliche Entwicklung der Menschhei auch jene von dieser schon deßhalb ist, weil wir es do logischer Nothwendigkeit rein und geradlinig fortschr hier mit einer in's breite gehenden, durch die mannig lischen, psychologischen und historischen Bedingungen gung zu thun haben, und weil in Folge davon dort j stufe nur durch Eine Form des Bewußtseins bezeichnet die verschiedensten Bildungsformen gleichzeitig nebeneina diese Vermischung hat nun die Darstellung der Phä eigenthümlich schillernde Färbung erhalten: die abstra Bewußtseins machen den Anspruch, zugleich gewisse S schichte zu charakterisiren, die geschichtlichen Erscheinung

1) Phänom. 22. Log. I, 88. 61. Rel.-Phil. I. 109.

sogar Einzelheiten von ganz vorübergehender Bedeutung, treten als gleichberechtigt in die dialektische Construction ein, sollen aber ebendeßwegen nicht blos in ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit, sondern zugleich als Repräsentanten allgemeinerer Standpunkte gelten. Hegel hat sich allerdings auch in der Folge von dieser Neigung, das geschichtlich gegebene zu construiren und ebendamit zu verallgemeinern, nicht ganz frei gemacht; aber in der Phänomenologie tritt sie noch am stärksten hervor. Der Philosoph stand eben damals der schellingischen Schule noch näher, und so scharf er auch die Mängel ihrer naturphilosophischen Constructionen erkannt hatte, so wenig läßt sich doch eine Nachwirkung dieses Verfahrens in seiner eigenen Darstellung verkennen.

Hegel beginnt seine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins mit der ersten und unmittelbarsten Gestalt desselben, der „sinnlichen Gewißheit", dem Wissen des Einzelnen um ein Einzelnes. Er zeigt, wie uns diese Gewißheit im Wechsel der Zeiten und der Dinge, des Jetzt und des Hier, unter der Hand zerrinne, und statt des Einzelnen, welches wir für das wirkliche nahmen, immer nur ein allgemeines, ein blos gedachtes, ein aus vielen Jetzt und Hier zusammengesetztes übrig bleibe. Er untersucht weiter die „Wahrnehmung", oder diejenige Vorstellungsweise, welche sich an das eben gewonnene Ergebniß hält, und das Seiende, um es in seiner Wahrheit zu nehmen, als allgemeines nimmt, als das Ding von vielen Eigenschaften; er weist nach, wie auch diese Vorstellung durch ihre eigene Dialektik sich auflöse, wie sich das Ding bald als Einheit, bald als Vielheit darstelle, die Verknüpfung der Eigenschaften bald in das Ding, bald in die Wahrnehmung falle, der Unterschied derselben bald als wesentlich, bald als unwesentlich, bald als etwas dem Ding an sich selbst angehöriges, bald als etwas demselben nur im Verhältniß zu anderem zukommendes erscheine; und er gründet hierauf den Fortgang zum „Verstand", welcher sich auf das unbedingt allgemeine richtet, auf die Kraft und das Spiel der Kräfte, auf das Innere der Dinge, ihr Wesen und Gesetz, auf die übersinnliche Welt, ihre Nothwendigkeit und Unendlichkeit. Hegel prüft diese Bestimmungen mit tiefdringender, aber abstrakter und undurchsichtiger Dialektik; er erörtert das Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung, des Wesens zur Erscheinung, der übersinnlichen zur Sinnenwelt; er sucht nachzuweisen, wie alle diese Begriffe, wenn wir sie genauer zergliedern, in

ihr Gegentheil umſchlagen, die überſinnliche Welt zur „verkehrten Welt“ werde, und wie es ſchließlich nur das Bewußtſein ſelbſt ſei, welches ihren feſten Hintergrund bilde und in ihrem Fluſſe als [illegible] dieſer ganzen Bewegung ſich erhalte. Indem es ſich Bedeutung ergreift und in dem vermeintlich gegenſtändl Weſen erkennt, geht das „Bewußtſein“, die erſte G welche die ſinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und ſich ſchließt, in die zweite, das „Selbſtbewußtſein“

Unter dieſer Bezeichnung faßt Hegel mit gewiſſen men des praktiſchen Verhaltens auch einige geſchichtli zuſammen, welche er an dieſer Stelle in ſeine Entw Das Selbſtbewußtſein, ſagt er, iſt zunächſt einfache u Beziehung auf ſich ſelbſt, es hat ſich ſelbſt zum Gegenſ Beziehung auf ſich ſelbſt iſt ihm vermittelt durch di Andern, und indem es darauf ausgeht, iſt es Begierd jedoch erreicht es ſeine Befriedigung nur in einem ande ſein. Es ſind alſo zwei Selbſtbewußtſein, von denen aufzuheben ſucht, um dadurch ſich ſelbſt zu finden; es beiden ein Kampf auf Leben und Tod, und das Reſu die Unterwerfung des einen unter das andere, das Herrn und des Knechts. Aber in der Arbeit des Kned ſich die Freiheit des denkenden Selbſtbewußtſeins, der S ſchlägt ſeinerſeits in Skepticiſmus, und der letztere in Bewußtſein“, in die mittelalterliche Frömmigkeit um, ebenſo, wie der Stoiciſmus und Skepticiſmus, ſo geiſt ſchildert wird, doch viel zu früh in die phänomenologi eintritt. Unglücklich iſt dieſes Bewußtſein, weil es a ſich heraus in ein jenſeitiges Weſen verlegt hat; aber den Dienſt dieſes Weſens ſtellt und ihm in Aſceſe und Eigenheit opfert, ſchließt es ſich wieder mit ihm zuſa die Gewißheit, alle Realität zu ſein, es wird zur Ver

Der Philoſoph ſchildert nun die Vernunft zunäch tende Vernunft“. Als ſolche durchforſcht ſie die organi organiſche Natur, um Geſetz und Vernunft in ihr zu fi ihre Aufmerkſamkeit ſich ſelbſt, als dem Ziel der Natu nach ihren logiſchen und pſychologiſchen Geſetzen; ſie ſ ſiognomik und Schädellehre (welche indeſſen als Momen

nologiſchen Deduktion eine ſeltſame Rolle ſpielen) die Beziehung des Innern auf das Aeußere zu erkunden. Aus dieſer Beſchäftigung mit den Dingen geht dem Selbſtbewußtſein die Erkenntniß hervor, daß nur es ſelbſt der Gegenſtand ſei, auf den es ſich poſitiv bezieht; es verhält ſich zu dem Andern als zu ſich ſelbſt, es wird ebendamit praktiſch, und an die Stelle der beobachtenden Vernunft tritt „die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeins durch ſich ſelbſt.“ Dieſe Verwirklichung ſucht es zunächſt in unmittelbarer Weiſe, in der Form der Begierde, in fauſtiſchem Genießen; aber es macht die Erfahrung von der Leerheit aller Genüſſe und der Macht des Schickſals, an welcher die Individualität zerſchmettert wird. Es zieht ſich aus dieſer Aeußerlichkeit in ſich ſelbſt, in das eigene Herz zurück, und verſucht das Geſetz des Herzens in der Welt durchzuſetzen; allein es zeigt ſich, daß dieſes Geſetz nur der Eigenwille iſt, welcher ſich der allgemeinen Ordnung entgegenſtemmt. Es unterwirft den eigenen Willen dieſer Ordnung, ſo daß er zum tugendhaften Willen wird, und unternimmt es nun, von ſich aus den Weltlauf zu beſtimmen, dem Guten, welches es als ſeinen Zweck und ſein Ideal in ſich trägt, zur Wirklichkeit zu verhelfen. Aber die Schwäche dieſer Tugend liegt in der Meinung, als ob das Gute noch keine Wirklichkeit habe, und ſie erſt durch die Thätigkeit des Subjekts erhalten müſſe; in Wahrheit iſt der Weltlauf vernünftiger, und daher auch mächtiger, als das Individuum, das ihn verbeſſern will. Indem das Bewußtſein dieß erkennt, wird ihm das Thun und Treiben der Individualität, das freie Spiel ihrer Kräfte, Zweck an ſich ſelbſt: die Vernunft nimmt die Geſtalt der „Individualität“ an, „welche ſich an und für ſich ſelbſt reell iſt“; die Einzelnen wollen in ihrem Thun ihre Eigenthümlichkeit, ihre Natur zum Ausdruck bringen, ihrem Talent und Intereſſe gemäß handeln, und ſind überzeugt, eben dieß ſei das rechte und gute. Aber auch jetzt erfährt das Bewußtſein eine Täuſchung: während es meint, es ſei ihm nur um die Sache zu thun, iſt es ihm vielmehr um ſich ſelbſt zu thun; ſeine vermeintliche Ehrlichkeit erweiſt ſich als ein unehrliches Stehenbleiben bei guten Vorſätzen, die ſittlichen Geſetze, die es in ſich vorfindet, reichen für die beſonderen Fälle nicht aus, ſeine moraliſche Ueberzeugung iſt eine Form ohne Inhalt. Durch dieſe neue Erfahrung wird es denn genöthigt, von ſeiner Subjektivität abzulaſſen, ſeine individuelle Vernunft der allgemeinen zu unterwerfen: die Vernunft wird zum „Geiſte“.

Der „Geiſt“ bezeichnet das gleiche, was Hegel ſon
nennt: die Vernunft, welche in einer ſittlichen Welt, in
Familie und des Volkes gegenwärtig iſt, das ſittliche B
ches nicht blos in der Geſinnung Einzelner, ſondern
ſellſchaft Daſein hat. Auch dieſe Geſtalt des Bewußt
aber einer ſtufenweiſen Entwicklung. Der Geiſt muß
über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchö
aufheben und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wi
gelangen. „Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt
heit; wie er zunächſt zum abſtrakten Wiſſen ſeines Weſ
die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rec
in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſei
lichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die ein
das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente
die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beid
von dem Geiſte, der aus dem Verluſte ſeiner ſelbſt in
dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und il
die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das i
und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt
wußtſein zurück, das nun in der Moralität ſich als di
das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, . . . und als Ge
ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt.“ Dieſen Grundzügen gemäß
zuerſt „den wahren Geiſt, die Sittlichkeit“. Er ſchild
der Antigone, (die ſich aber hiebei freilich manche Umdeu
überkünſtliche Conſtruction gefallen laſſen muß) geiſtvoll
die ruhige Ausbreitung des ſittlichen Geiſtes im Staat
milie; er führt uns weiter den Konflikt dieſer beiden Mä
idee der ſophokleiſchen Tragödie, vor Augen; er läßt
Untergang der lebendigen Volksgeiſter, der Folge ihre
„das allgemeine Gemeinweſen, deſſen einfache Allgemeinh
todt und deſſen Lebendigkeit das einzelne Individuum al
oder mit andern Worten: er läßt aus dem Untergan
griechiſchen Volkslebens die Römerwelt hervorgehen, in
ſon einerſeits durch die Ausbildung des Privatrechts in
Selbſtändigkeit als gleichberechtigt mit allen andern an
welcher ſie aber andererſeits unter dem Druck des kaiſe
mus ihre Subſtanzloſigkeit erfährt. Indem das Bewußt

Unwesenheit denkt, nimmt es die Gestalt des „sich entfremdeten Geistes“ an, mit der wir nun im Sprunge aus dem Alterthum in die Neuzeit, in das Jahrhundert Ludwigs XIV., der französischen Aufklärung und der Revolution versetzt werden. Die Welt der Bildung und die des Glaubens, die Wirklichkeit, in der jene, das Jenseits, in dem dieser einheimisch ist, treten sich gegenüber; die Aufklärung und der Glaube gerathen in Kampf, und unter den Trümmern der Glaubenswelt bleibt nur das auf sich selbst bezogene, seine Zwecke und seinen Nutzen verfolgende Selbst stehen; bis schließlich auch dieses, indem es sich als allgemeiner Wille zu verwirklichen sucht, in dem Schrecken der Revolution untergeht. Aber gerade in diesem Untergang seines äußeren Daseins findet es sich selbst; die absolute Freiheit geht aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in das Land des selbstbewußten Geistes über und gilt als Gedanke, in ihrem in das Selbstbewußtsein eingeschlossenen Sein, als das Wahre: es ist die neue Gestalt des moralischen, „seiner selbst gewissen Geistes“ entstanden. Dieser Standpunkt, bei dessen Schilderung dem Philosophen zunächst die kantische Moral und weiterhin Jacobi's Lebensphilosophie vorschwebt, wird von ihm sehr eingehend besprochen. Er verfolgt die dialektische Bewegung des moralischen Bewußtseins in alle ihre Wendungen; er findet seinen Grundmangel darin, daß ihm einerseits die Pflicht oder das Gute als das allein wesentliche gelte, während doch andererseits mit der vollständigen Verwirklichung des Guten die Moralität selbst als ein Kampf gegen die Außenwelt und die eigene Sinnlichkeit aufhören müßte; er leitet hieraus alle jene Antinomieen ab, welche bei Kant nur eine scheinbare Lösung gefunden hatten: den Widerstreit zwischen der Tugend und der Glückseligkeit, der Vernunft und der Sinnlichkeit, der sittlichen Anforderung und der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen; er zeigt, wie das moralische Bewußtsein dadurch genöthigt werde, sich selbst fortwährend zu widersprechen, sich vor sich und vor andern zu verstellen; er zergliedert endlich mit der schonungslosesten Kritik die Form desselben, in welcher es sich (wie bei Jacobi und seinen Freunden) auf die Unmittelbarkeit des Gewissens, die Selbstgenügsamkeit der schönen Seele zurückzieht, um auch ihr, und ihr ganz besonders, ihre Leerheit und Unredlichkeit nachzuweisen. Andererseits aber erkennt er gerade in dieser höchsten Zuspitzung der moralischen Subjektivität auch den Weg, der über sie hinausführe: indem sie die Erfahrung macht, daß ihre vermeintliche

Vortrefflichkeit in das Böse umſchlägt, ſieht ſie ſich genöthigt, auf ihre Eigenheit Verzicht zu leiſten, und in dieſer Selbſtentäuße ſeitigen Anerkennung der Einzelnen tritt der absolut was hier dasſelbe iſt: das Bewußtſein des abſoluten G ligion, in's Daſein.

Hegel beſpricht dieſe ausführlich in drei Abſchnitten Religion, die Kunſtreligion, die offenbare Religion; unter ſteht er die orientaliſchen Religionen, die aber hier fr genauere Kenntniß und Unterſcheidung zuſammengefaßt der zweiten die griechiſche, unter der dritten die chri Die allgemeine Eigenthümlichkeit der Religion ſieht H (S. 572 f. 592 u. ö.) darin, daß das Bewußtſein de derſelben noch nicht die Form des Begriffs, ſondern die des ſinnlichen und einzelnen Daſeins habe, und er find an der „offenbaren Religion" noch den Mangel, daß da mit einer unverſöhnten Entzweiung in ein Diesſeits v haftet ſei; der Inhalt, ſagt er, ſei hier der wahre, abe mente haben, in dem Elemente des Vorſtellens geſetzt, nicht begriffen zu ſein, ſondern als vollkommen ſelbſtä erſcheinen, die ſich äußerlich auf einander beziehen. habe die Verſöhnung zwar in ihrem Herzen, aber mit ih ſei ſie noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebroche ſoluten, begreifenden Wiſſen, deſſen Form die wird dieſe letzte Entzweiung und Selbſtentfremdung de wunden; erſt in ihm iſt die Form dem Inhalt gleich Wahrheit hat die Geſtalt der Selbſtgewißheit, und der G ſein eigenes Thun, was ihm vorher als das Thun e ſchienen war.

Die Darſtellung dieſes abſoluten Wiſſens iſt das S loſophie.

3. Die Logik.

„Das Ganze der Wiſſenſchaft iſt die Darſtellung de Idee aber erweiſt ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſ dieß zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſi gegenüberzuſtellen und in dieſem Andern nur bei ſich So zerfällt die Wiſſenſchaft in die drei Theile: 1. die L

schaft der Idee an und für sich; 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein; 3. die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt". Mit diesen Worten begründet Hegel (Encykl. I, 26) die Haupteintheilung seines Systems. Die Eintheilung selbst war ihm durch Schelling's Unterscheidung des Absoluten, des Realen und des Idealen, ja schon durch Spinoza nahe gelegt; aber sein Unterschied von diesen Vorgängern liegt darin, daß er dieselbe in Fluß bringt, die Natur und den Geist, welche jenen die beiden nebeneinanderliegenden Erscheinungsformen des Absoluten gewesen waren, in das Verhältniß des früheren und späteren setzt, die Natur als den Durchgangspunkt in der Entwicklung des Absoluten zur Geistigkeit faßt. An eine zeitliche Entwicklung darf aber hiebei nicht gedacht werden: Hegel's Meinung ist nicht die, daß das Absolute irgend einmal blos in der Form des logischen Begriffs existirt habe, später Natur und zuletzt Geist geworden sei, sondern das Früher und Später ist im metaphysischen Sinn zu verstehen, es soll damit nur das Verhältniß des Bedingenden und Bedingten bezeichnet, die Entwicklung soll als eine zeitlose, als ein in sich zurückkehrender Kreis aufgefaßt werden, so daß das Absolute das, wozu es sich entwickelt, ebenso von Ewigkeit her ist. Wir werden aber allerdings in der Folge bei Hegel einer Annahme begegnen, welche dieser im Geist seines Systems liegenden und seiner eigentlichen Meinung entsprechenden Auffassung wieder in den Weg kommt und in seiner Darstellung eine nicht unbedenkliche Unsicherheit veranlaßt hat.

Unter der Logik hatte man nun seit Aristoteles fast ausnahmslos die Lehre von den Gesetzen und Formen des Denkens als solchen verstanden, und von ihr die Metaphysik als diejenige Wissenschaft unterschieden, welche es mit dem wesentlichen Inhalt unseres Denkens zu thun habe. Hegel findet diese Trennung von Form und Inhalt unstatthaft; eine Form ohne Inhalt, bemerkt er, wäre unwahr und gehaltlos; in Wahrheit sei aber der Gedanke ebensosehr die Sache an sich selbst, und die Sache an sich selbst der reine Gedanke, der Begriff als solcher das an und für sich seiende. Er verlangt daher, daß die Logik mit der Metaphysik, oder genauer: mit dem ontologischen Theile der Metaphysik (s. o. S. 183) zusammenfalle, und ebendadurch soll sich seine Logik als spekulative von der gewöhnlichen, blos formalen, unterscheiden. Sie soll, wie er sagt, das System der reinen Vernunft, das Reich des

reinen Gedankens sein. Sie soll die Wahrheit darstellen
Hülle an und für sich selbst ist, den ganzen Organism
stimmungen, welche, so zu sagen, den innern Kern, das
der Welt bilden; oder wie dieß populärer ausgedrückt
die Darstellung Gottes sein, wie er in seinem ewigen
Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Diese Darstellung soll aber eine methodische sein:
dankenbestimmungen sollen als Totalität, in ihrer G
Einem Princip aus, begriffen werden. Welches wird n
cip, dieser Anfang des Systems sein? Die Logik, ant
losoph (Log. I, 62), ist die reine Wissenschaft, ihre V
das, was Resultat der Phänomenologie war, das rein
reine Wissen kann aber nichts anderes sein, als das Wi
Sein; oder wie dieß Hegel etwas schief ausdrückt: in
Unterschiede aufgehoben, es ist einfache Unmittelbarkeit, u
reine Sein. Mit diesem Begriff hat demnach die Logik
allen ihren weiteren Inhalt aus ihm zu entwickeln. Di
selbst zerfällt in drei Theile: die Lehre vom Sein, v
vom Begriff; die beiden ersten bezeichnet Hegel als die
letzten als die subjektive Logik.

Was nun zunächst das Sein betrifft, so setzt sich d
1) als Bestimmtheit, als Qualität, 2) als aufgehoben
als Quantität, 3) als qualitativ bestimmte Quantität,
seine Qualität ist zuerst die des Seins überhaupt, soda
seins und endlich die des Fürsichseins.

Den Anfang macht das reine Sein. Aber als
Sein keinen Inhalt, es ist die reine Unbestimmtheit un
das reine Nichts. Ebenso ist aber das reine Nichts
denn sofern es gedacht wird, ist es doch als Gegenstan
nur als der vollkommen bestimmungslose und leere; w
stand des Denkens ist, das ist Sein, und wenn es g
Bestimmung hat, reines Sein. Das reine Sein und d
ist also dasselbe; oder vielmehr: sie sind nicht dasselbe,
beständig in einander um, jedes verschwindet in sei
Diese Bewegung ist das Werden; der Uebergang v
Sein ist Entstehen, der Uebergang vom Sein zum Nicht
Entstehen und Vergehen sind aber die beiden Moment

Dieß der vielbesprochene Anfang der hegel'schen Logik, in dem schon das ganze Verfahren derselben, diese ganze dialektische Bewegung des Begriffs, wie sie oben beschrieben wurde, vorgezeichnet ist. Ihrem Inhalt nach erinnert diese Darstellung am meisten an den Satz Böhme's (oben S. 16), den später Schelling wiederholt hat, daß Gott, in seiner reinen Einheit betrachtet, das ewige Nichts sei, ebendeßhalb aber ein anderes aus sich erzeugen (sich aus dem reinen Sein in's Werden bewegen) müsse; nur daß das, was dort theologisch gefaßt ist, hier die Form des abstraktesten metaphysischen Gedankens erhalten hat.

Aus dem Werden geht aber das *Dasein* hervor, und jedes Dasein ist bestimmtes Sein: das Daseiende hat seine Qualität, es ist Etwas. Jedes Etwas weist aber auf ein Anderes, es hat an diesem seine Grenze, es ist endlich. Dem Endlichen steht das Unendliche gegenüber, und es erscheint in diesem Gegensatz zunächst als die einfache Negation des Endlichen. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich, daß beide vielmehr Ein und dasselbe sind. Das Unendliche, welches das Endliche außer sich hat (das „schlechte" oder „abstrakte" Unendliche) ist selbst ein endliches, ein begrenztes, und das Endliche, welches durch seine Begrenzung in's unendliche über sich hinausweist, hat ebendamit den Fortgang zum Unendlichen, die Unendlichkeit an sich. Die wahrhafte Unendlichkeit ist nur da, wo das Unendliche im Endlichen als das Wesen oder das Ansich desselben erkannt wird.

Sofern das Dasein diese innere Unendlichkeit und Vertiefung gewonnen hat, ist es *Fürsichsein*. Das Fürsichseiende ist das Eins, die Monade; und Eins ist dieses nur dadurch, daß es alle andern von sich ausschließt und von ihnen ausgeschlossen wird. Weil aber jedes von diesen vielen Eins doch Eins ist, sind auch alle wieder dasselbe, ihre Repulsion ist zugleich ihre Attraktion. Das Sein ist also ebensowohl Vielheit, als Aufhebung dieser Vielheit durch den fortwährenden Uebergang von dem einen zum andern, es ist ebenso diskretes als continuirliches. Dieses Sein ist die *Quantität*.

Die vorstehenden Mittheilungen werden von Hegel's Behandlung der Logik einen ausreichenden Begriff geben. Der weitere Gang derselben kann hier nur kurz angedeutet werden. Die Quantität ist zunächst die *reine* Quantität, deren Momente die Continuität und Diskretion sind; sie wird 2) *bestimmte* Quantität oder Quantum (Zahl, extensive und intensive Größe); jedes Quantum hat aber andere außer

ſich, die Quantität verfällt ſo einem unendlichen Progreß, einem Hinausgehen in's unendlich Große und unendlich Kleine; ebendamit entſteht dann 3) eine Reihe von Größen, ein quantitatives Verhältniß. Das quantitative Verhältniß iſt 1) das direkte, 2) das indirekt Potenzenverhältniß. In dem letzteren bezieht ſich das ſich ſelbſt, ſein Hinausgehen über ſich in ein anderes durch es ſelbſt beſtimmt, es hat an ſeiner Größe zug ſtimmtheit, ſeine Qualität. Dieſe Beſtimmung der Quan Qualität iſt das Maß.

Das Maß iſt das qualitative Quantum, eine Quan litative Bedeutung hat, und es iſt ſo ſpecifiſche Quan 2) reales Maß, Verhältniß ſpecifiſcher Größen; ebenda ſich die Qualität von der Quantität abhängig, mit de der letzteren ändert ſich auch die erſtere, das Maß geht zu Grunde, ebenſoſehr aber, da ſich durch jede Veränder tität wieder ein neues Maß herſtellt, mit ſich zuſammen Wechſel aller Beſtimmungen erſcheint nur das Anſich oder derſelben als das bleibende: jene ſind das geſetzte, dieſe durch ſie mit ſich vermittelt: das „Sein" wird zum „W

Das Weſen iſt das in ſich reflektirte, aus ſeiner in ſich zurückgekehrte Sein, das Sein, in dem Inneres Daſein und Grund des Daſeins ſich unterſcheiden; es t der Gegenſatz des Weſens und der Erſcheinung ein, welch Schluß der Entwicklung des Weſens im Begriff der Wirk

Das Weſen als ſolches iſt nun zuerſt einfache Bezi ſelbſt, Identität mit ſich, und als ſolches ſpricht es der tität, A=A, aus. Soll jedoch dieſe Identität nicht b Leerheit und Inhaltsloſigkeit ſein, ſo muß ſich das Weſen als auf ein anderes beziehen, es muß die Verſchiedenheit Unterſchied in ſich haben, welcher weiter, als weſentli zum Gegenſatz und Widerſpruch wird. Während nun ab dahin den Widerſpruch als ein Merkmal der Unwahrhei

1) Der im folgenden zu beſprechende zweite und dritte Thei von Hegel für die neue Auflage ſeiner Logik, deren erſter Theil 18 mehr bearbeitet. Dagegen giebt die Encyklopädie (3. Aufl. 1830) lichen Darſtellung der Logik auch von ihnen eine neue Bearbeitung, ſie von der früheren abweicht.

lichkeit betrachtet und dieses in dem sog. Satz des Widerspruchs (A ist nicht non—A) ausgesprochen hatte, behauptet Hegel vielmehr umgekehrt: der Widerspruch sei nothwendig, er sei eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung, wie die Identität, er sei die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, die Bewegung sei der daseiende Widerspruch selbst, das Leben sei die Kraft, den Widerspruch auszuhalten und aufzulösen, und das spekulative Denken bestehe nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhalte. Er hat aber freilich diese Behauptung, mit der er über die Lehre eines Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno vom Zusammenfallen der Gegensätze noch hinausgeht, nicht allein viel zu unbestimmt und allgemein hingestellt, und dadurch der Gedankenlosigkeit, sich durch Widersprüche überhaupt nicht mehr stören zu lassen, und auch das widersinnigste, gerade weil es dieß ist, für tiefe Spekulation auszugeben, eine scheinbare Rechtfertigung gewährt, sondern er hat auch bei derselben den Widerspruch mit dem Gegensatz verwechselt, und das, was nur von diesem gesagt werden konnte, auf jenen übertragen. Der Meinung ist indessen auch er nicht, daß man nun beim Widerspruch als einem letzten stehen bleiben dürfe; er will vielmehr, daß die entgegengesetzten Bestimmungen, indem sie im Widerspruche zu Grunde gehen, zugleich in ihren Grund zurückgehen, daß das Wesen, dessen unmittelbare Identität mit sich selbst sich im Widerspruch aufgelöst hat, als das sich mit sich vermittelnde, als der Grund erkannt werde. Was aus dem Grunde hervorgeht, ist die Existenz, und das Existirende, welches seine verschiedenen Beziehungen in sich selbst als ihrem Grunde reflektirt, ist das Ding, jene Beziehungen aber sind seine Eigenschaften. Diese Eigenschaften, als selbständige gedacht, sind die Materien, aus denen das Ding zusammengesetzt ist; alle diese Materien gehen aber in die Eine Materie zusammen, welche das unterschiedslose Wesen des Dinges ausmacht, während die unterschiedenen Bestimmungen desselben seine Form bilden. Allein Form und Materie sind an sich dasselbe: wenn die Materie die Einheit ist, der alle Bestimmungen anhaften, ist sie selbst die Totalität der Form, und wenn die Form alle jene Bestimmungen umfaßt, ist sie selbst das, worin die Materie bestehen soll. Das Ding ist so der Widerspruch, daß es zugleich die Form sein soll, in der die Materien zu bloßen Eigenschaften herabgesetzt sind, und aus selbständigen Materien bestehen soll: es ist die wesentliche Existenz als eine sich selbst aufhebende, ist Erscheinung.

Die Erscheinung ist Erscheinung des Wesens. Das Wesen seinerseits muß erscheinen: die Erscheinung ist das Dasein des Wesens als ein von ihm selbst gesetztes, die Form, in der das sich vermittelt. Aus diesem Gegensatz der Erscheinung und entspringt die Unterscheidung des Inhalts und der Form der Erscheinung, das Verhältniß des Ganzen und der Th und ihrer Aeußerung, des Innern und des Aeußern. stimmungen verhalten sich aber dialektisch: sie haften an schlagen in einander um, und sie erweisen sich so als a identisch, als die zwei Seiten Eines Ganzen, welche nur einigung die Wirklichkeit darstellen.

Unter der Wirklichkeit versteht Hegel die Einhe und des Aeußern, das in die Erscheinung getretene, zur mene Wesen. Er bezeichnet sie deßhalb in der Logik (geradezu als das Absolute, dessen Begriff und dessen „A Attribut und Modus er eingehend bespricht. In der E 281 ff.) hat er diese Erörterungen hier unterdrückt. D fortwährend an dem Satz fest, durch den er zuerst in d Rechtsphilosophie (1820) Aufsehen erregt hatte: das A wirklich und das Wirkliche vernünftig. Auf seinem Stand Unrecht, wenn sich auch nicht jede Anwendung rechtfertige selbst und andere von jenem Satze gemacht haben; denn ist ihm, wie er ausdrücklich hervorhebt, nicht jede beliebi sondern nur die Erscheinung der Idee, und diese muß ja gemäß sein; und andererseits kann er die Idee unmöglich unmächtiges halten, daß sie sich nicht zur Wirklichkeit z möchte. Näher enthält die Wirklichkeit die drei Momente Wirklichkeit und Nothwendigkeit in sich, und sie vermitt drei Verhältnissen der Substantialität, Causalität und A Die Zusammenstellung dieser Begriffe weist auf Kant zurück; von eigenthümlichem Interesse sind hier Hegel's über formale und reale Möglichkeit und die tief in da greifende Annahme einer Zufälligkeit, die in der Natu Menschenwelt neben der Nothwendigkeit herspiele, und di Erscheinungen, wie Hegel selbst sagt (Enc. I, 290), unmö a priori zu construiren.

In der Wechselwirkung der Dinge kommt es zum

Einzelne Erſcheinung des Allgemeinen iſt, wie andererſeits
ne ſich als Einzelnes ſetzt: die abſolute Subſtanz erweiſt
ſich von ſich unterſcheidende und in dieſer Selbſtunter-
: ſich identiſche Weſen, als in ſich durchſichtige Totalität,
iff.

Lehre vom Begriff beſchäftigt ſich der dritte Theil der
gik, die „ſubjektive Logik". Wenn man aber ſonſt unter
nur eine Form oder ein Erzeugniß des menſchlichen Denkens
hat derſelbe bei Hegel eine umfaſſendere Bedeutung. Der
hnet in ſeinem Sprachgebrauch die Subſtanz, ſofern ſie ſich
ten Sein aufgeſchloſſen hat, das Allgemeine, welches im
n Daſein gelangt iſt, welches ſeine Momente frei aus ſich
er zugleich in der Einheit des Ganzen zuſammenhält, oder
auch ausdrückt: das „Anundfürſichſein" überhaupt. Er
daher in der Sphäre des Begriffes wieder verſchiedene
derſelbe annimmt: die Subjektivität, die Objektivität und
n dem erſten von den drei Abſchnitten, in welche hiernach
Logik zerfällt, werden die Gegenſtände behandelt, die ſonſt
er ſogenannten logiſchen Elementarlehre zu bilden pflegen:
eil und Schluß. Auch ſie ſollen aber nicht blos als Formen
enkens betrachtet werden, ſondern als Formen der Sache
Wirkliche hat nach Hegel an ſich ſelbſt die Beſtimmtheit,
ire Einheit mit ſich zu ſein, 2) ſich in ſeine Momente zu
als ſelbſtändige zu ſetzen, und endlich 3) ſie in ſich zur
ammenzuſchließen, ſie durch den Unterſchied mit ſich zu ver-
die denkende Wiederholung dieſes Proceſſes iſt unſere Be-
, unſer Urtheilen und Schließen. Durch dieſe Bewegung
Begriff, wie Hegel ſagt (Log. III, 170), die Vermittlung
s Reſultat iſt ein durch die Aufhebung der Vermittlung
unmittelbares Sein: der Begriff nimmt die Geſtalt der
ät an. Als die drei Formen der Objektivität beſpricht
chaniſmus, den Chemiſmus und die Teleologie, bringt aber
nig er dieß auch Wort haben will, naturphiloſophiſche Be-
erein, welche über die Aufgabe der Logik, auch wenn man
wie Hegel, unverkennbar hinausgehen. Ihrem Inhalt nach
n Erörterungen die über die Teleologie die wichtigſte, ſo-
ler der äußerlichen Zweckbeziehung, die man den Dingen

gewöhnlich zu geben pflegt, im Anſchluß an Kant und Ariſtoteles, den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit mit allem Nachdruck entgegenſtellt. Iſt aber ihre Zweckbeziehung den Dingen immanent, ſo erweiſt ſich die Zweckthätigkeit ebendamit als die Bewegung, durch welch griff mit ſich ſelbſt vermittelt, im Objekt ſich ſelbſt beſt der Begriff in dieſer Weiſe ſich ſelbſt verwirklicht und wirklichung identiſch mit ſich bleibt, iſt er die Idee. ſcheidet nun auch hier — freilich wieder zu früh für die unmittelbare Daſein der Idee, das Leben; ſodann den geiſtigen Ergreifen des Objekts, die Idee des Wahren u Erkennen und Wollen; und endlich die abſolute Idee, w gleichung des Erkennens und Thuns und das abſolute ſelbſt iſt. In dem letzten von dieſen Abſchnitten giebt e rührten Beſtimmungen über die wiſſenſchaftliche Methode.

Was hier gegeben werden konnte, iſt nur das Gerip dem man bei unbefangener Würdigung, — ob man nun punkt theile und die Aufgabe, die es ſich geſtellt hat, fü oder nicht — doch die Anerkennung nicht wird verſagen eine von den hervorragendſten Leiſtungen des metaphyſi iſt, daß die Philoſophie ſeiner Zeit in ihm einen in ſeiner abſchließenden Ausdruck gefunden hat. Es iſt nicht blos i in angeſtrengter geiſtiger Arbeit methodiſch durchgeführte des Ganzen, dem Hegel's Logik ihre Bedeutung zu verdanke ſie iſt auch im einzelnen ſo reich an anregenden und fruc ſuchungen, die abſtrakten metaphyſiſchen Begriffe ruhen breiten Untergrund der mannigfaltigſten, in denkender B tiefſten Erfahrung, daß man auch dann noch ungemein wird lernen können, wenn man weder mit der hier verſuchte der Logik mit der Metaphyſik, noch mit der aprioriſche der metaphyſiſchen Begriffe einverſtanden iſt. Noch ſtärk Bedenken gegen dieſes Verfahren giebt aber allerdings ſei auf die konkrete Wirklichkeit, wie ſich dieß gleich beim Ueb Logik zur Naturphiloſophie zeigt.

4. Naturphiloſophie.

„Indem die Idee ſich als abſolute Einheit des reine ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Se

nimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form Natur." Mit diesen Worten wendet sich Hegel am Schluße der Logik dem zweiten Theil seines Systems zu. Aber schon hier fügt er bei: „dieser Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setze sich damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff (im Geiste) als freie, aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebe"; und ähnlich führt er anderswo (Enc. II, 23 ff.) aus: die Idee sei eben dieß, sich zu entschließen, das Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein; sie gehe von der Form der Allgemeinheit, die sie als logische Idee hat, durch die Besonderheit, die Natur, im endlichen Geist zur Einzelheit fort. Mit anderen Worten: die Idee rein als solche, als das Ganze der logischen Bestimmungen gedacht, wäre noch nicht vollkommen verwirklicht; damit sie dieß sei, muß sie erscheinen, und erscheinen kann sie nur *an* dem, was nicht sie selbst ist; wie sie andererseits *sich selbst* erscheinen, als selbstbewußter Geist aus ihrer Entäußerung wieder zu sich zurückkehren muß. Daß die Natur freilich mit diesem Satze nur im Allgemeinen, aber nicht in ihrer näheren Bestimmtheit, als materielle Welt abgeleitet ist, wird man selbst dann kaum bestreiten können, wenn man seine Richtigkeit einräumt; und ebensowenig wird man die Frage umgehen können, ob er selbst ein aprioriſcher Satz und nicht vielmehr von der uns empirisch bekannten Wirklichkeit abstrahirt ist. Uebrigens ist schon bemerkt worden, daß dieser Fortgang von der reinen Idee zur Natur nach den Voraussetzungen des Systems nicht als eine zeitliche Entwicklung aufgefaßt werden darf. Wenn das äußere Dasein der Idee in der Natur eine wesentliche Bedingung ihrer Wirklichkeit ist, so kann sie ohne dasselbe nicht gedacht werden, also auch nie gewesen sein: die Welt, wenn auch ihrer Natur nach endlich und insoferne nicht ewig, ist doch ohne Anfang in der Zeit. Hegel selbst bringt aber diese Frage nicht zur klaren Entscheidung, sondern begnügt sich, sie als etwas nur der endlichen, abstrakten Auffassung angehöriges abzuweisen.[1])

Aus Hegel's Ableitung der Natur folgt als die Grundbestimmung seiner Naturbetrachtung dieß, daß die Natur die „Idee in der Form des Andersseins" ist. Sie ist, wie er ausführt, allerdings das Dasein der Idee; aber die Momente derselben stehen sich hier äußerlich als gegen

1) M. vgl. hierüber Encykl. II, 25 f. 433. Rel.-Phil. II, 253.

einander gleichgültige Dinge gegenüber, in denen der Begriff zwar als inneres Gesetz wirkt, aber noch nicht zu sich selbst und seiner bewußten Erscheinung gekommen ist. Die Natur ist daher das Reich der äußeren Nothwendigkeit und der Zufälligkeit: jenes, weil ihre Gebilde unfrei von außen bestimmt werden, dieses, weil ebendeßwegen vieles [illegible] von dem eigenthümlichen Wesen und Begriff ihrer Sphä äußeren Bedingungen abhängt, und daher die Spuren stimmung sich zwar bis in's einzelste hinein verfolgen la sich nicht durch sie erschöpfen läßt.

Indem nun so die Idee in der Natur eine ihr una hat, ergiebt sich die Nothwendigkeit, daß sie diese Una fortschreitender Entwicklung aufhebe, aus ihrer Unm Aeußerlichkeit in sich gehe und sich als das setze, was als Leben und weiterhin als Geist. Die Natur bildet da von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig her nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee", morphose des Begriffs. Näher zählt Hegel drei Hauptsta als Natur ist 1) in der Bestimmung des Außereinander, d welche die Einheit der Form außer sich hat: die Materie System, die *Mechanik*; 2) in der Bestimmung der B eine Vielheit natürlicher Stoffe, denen ihre Formbestim Unterschied von einander immanent ist: die *Physik*; stimmung der Subjektivität, in welcher die realen Unter ebenso zur ideellen Einheit zurückgebracht sind: die L II, 32 ff.)

Es ist nun hier nicht möglich, auf diese drei Theil Naturphilosophie im einzelnen mit einiger Vollständigkeit es wird dieß auch um so eher unterbleiben können, da sophie überhaupt unverkennbar die schwächste Seite de diejenige ist, in der Hegel nach seinem Bildungsgang un weise am wenigsten zu bedeutenden eigenthümlichen Leis war und sich von dem Einfluß der schellingischen Natu wenigsten befreit hat. Schon seine einseitige Partheina und gegen Newton, in der er sich gleichfalls mit Schellin erkennen, daß er die Aufgabe und Bedeutung der exakten

unterschätzte und seiner spekulativen Construction ein Vertrauen schenkte, auf das sie in diesem Gebiet noch weniger, als in jedem andern, Anspruch machen konnte.

In der Mechanik bespricht Hegel zuerst unter dem Titel: „mathematische Mechanik" den Raum und die Zeit. Er hatte sich mit denselben ebenso, wie mit der Zahl, schon in der Logik, in dem Abschnitt über die Quantität, welcher die Grundlagen einer Philosophie der Mathematik enthält, ausführlich beschäftigt; indessen sind diese Fragen durch ihn namentlich deßhalb wenig gefördert worden, weil er sich das, was hier vor allem noththat, eine gründliche Prüfung der kantischen Lehre über Raum und Zeit, erspart hat. Als die Identität des Raumes und der Zeit wird der Ort, als das Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raumes in der Zeit und der Zeit im Raum wird die Bewegung definirt und aus beiden die Materie, als ihre unmittelbar identische daseiende, Einheit, abgeleitet. Die Momente, aus denen der Begriff der Materie sich zusammensetzt, sind, wie bei Kant und Schelling, die Repulsion und Attraktion, und das, worin beide Eins sind, die Schwere. Hegel behandelt nun weiter in der „endlichen Mechanik" die Trägheit der Materie, den Stoß und den Fall, und schließlich in der „absoluten Mechanik" die Verwirklichung der Schwere in einem System gegen einander gravitirender und sich frei bewegender Weltkörper. Aber so wenig er sich auch hiebei natürlich den Entdeckungen der neueren Astronomie verschließen kann, so läßt er sich doch — weniger ohne Zweifel durch seine Vorliebe für die Anschauungen des klassischen Alterthums, als durch das Bedürfniß, seine eigene Construction der Welt und ihrer Geschichte auf ein abgeschlossenes und übersehbares Feld zu beschränken — zu der Behauptung verleiten, nur das Sonnensystem sei das System realer Vernünftigkeit am Himmel, die übrigen Sterne dagegen seien ein „Lichtausschlag", „abstrakte Lichtpunkte", die wir jenem an Bedeutung durchaus nicht gleichstellen dürfen (Enc. II, 92. 461); und indem er nun wieder im Sonnensystem die planetarischen Körper, als die konkreten, für die vollkommensten erklärt, und unter den Planeten die Erde (ebd. 98. 123. 134. 154), eröffnet er sich freilich die Möglichkeit, diese als den einzigen von vernünftigen Wesen bewohnten Weltkörper, und demgemäß den Geist der Menschheit als den „Weltgeist", ihre Geschichte als die Geschichte des Universums zu behandeln; er geräth aber dadurch nicht allein der Naturwissenschaft gegenüber in eine bedenkliche Lage, und rechtfertigt das Mißtrauen, zu

dem ſeine begriffliche Ableitung des Sonnenſyſtems ohnedem Anlaß genug bietet, ſondern er verwickelt ſich auch in den Widerſpruch, daß der abſolute Geiſt ſelbſt als Weltgeiſt einer geſchichtliche unterworfen wird, daß er während des unendlichen Zeitr der Entſtehung des Menſchengeſchlechts vorangieng, in ke Bewußtſein das Daſein gewonnen hätte, deſſen er doch kann, und zum vollen Bewußtſein von ſich ſelbſt erſt gela der Standpunkt des abſoluten Wiſſens entdeckt iſt.

Die Phyſik theilt Hegel gleichfalls in drei Thei wird die „Phyſik der allgemeinen Individualität“ genannt die Lehre vom Licht und den leuchtenden Himmelskörp Elementen (die von den einfachen Stoffen der neueren ſchieden und in der alten Vierzahl aufgeführt werden) un tariſchen Proceß (Meteorologie). Der zweite, die „Phyſik Individualität“, handelt von der ſpecifiſchen Schwere, der Klang und der Wärme; der dritte, die „Phyſik der t dualität“, von der Geſtalt (Magnetiſmus, Kryſtalliſation), Eigenſchaften der Körper (Licht und Farben, Geruch u Elektricität) und dem chemiſchen Proceß. Indem der ch die Eigenſchaften der Körper verändert, die Relativität der Subſtanzen und Eigenſchaften zum Vorſchein bringt, w ganiſche in ihm als bloßes Moment der Individualität g das, was allein beharrt und aus den beſonderen Körper bringt. Dieſer unendliche, ſich ſelbſt anfachende und unterh iſt der Organiſmus.

Der Organiſmus oder das Lebendige iſt, wie ſch hat, dasjenige, was Zweck für ſich ſelbſt iſt. Er iſt eine ducirende Totalität, ein Ganzes, deſſen Leben durch den den Widerſpruch ſeiner Theile und die fortwährende A Widerſpruchs bedingt iſt, in welchem die Individualität ſi Stoffe bemächtigt, ſie für ſich verwendet und wieder abſtö ihre eigenen Glieder zu ihren Mitteln macht, ſo daß andern und gegen ſie ſich erhält, um durch dieſe Beweg in ihrer Lebendigkeit zu behaupten, ſich mit ſich zu ver hier findet aber eine Entwicklung ſtatt, welche durch dre Mineralreich, Pflanzenreich und Thierreich (den Erdorganiſ geht. Hegel handelt über alle drei ziemlich ausführlich; üb

und Thiere gleichmäßig unter den drei Titeln: Gestaltungsproceß, Assimilationsproceß, Gattungsproceß. Den wahrhaften Organismus erkennt er aber doch erst im Thiere, weil hier erst die organische Individualität zur Subjektivität wird, als empfindende Seele in sich ist und das Thier auch deßhalb nicht mehr am Boden haftet, sondern in freier Ortsveränderung die Schwere überwindet. Aber doch ist das Individuum auch hier nicht in der Art frei, daß es als Individuum mit seinem allgemeinen Wesen Eins wäre: auch in dem höchsten organischen Proceß, dem Geschlechtsproceß, ergänzt es sich nur vorübergehend mit einem andern Individuum, zur Fortpflanzung der Gattung; allein das Produkt dieses Processes ist wieder nur ein einzelnes Individuum, welches ebenso, wie seine Eltern, dem Untergange geweiht ist, so daß im Tode der Individuen nur die Gattung sich erhält. Erst im Geiste gewinnt der Begriff als solcher im Einzelnen Dasein; das Individuum *empfindet* nicht blos (wie das Thier im Geschlechtstrieb) die Gattung, sondern es *weiß* von ihr; das Allgemeine ist nicht mehr nur als das Ansich desselben vorhanden, sondern in seiner Subjektivität, seinem eigenen Bewußtsein gesetzt.

5. Die Philosophie des Geistes; a) der subjektive Geist.

Die Philosophie des Geistes ist der Theil des hegel'schen Systems, dem es seine Verbreitung und seinen weitgreifenden Einfluß vorzugsweise zu danken hatte; und es sind namentlich die praktischen Wissenschaften, die Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie, welche diese Wirkung gehabt haben. Hier lagen die Fragen, welche Hegel zuerst zu selbständiger Forschung anregten; und auch sein ganzes System findet hier das Ziel, dem es zustrebt. Er hatte von Anfang an seine eigenthümliche Aufgabe darin gesehen, das Absolute als Geist zu begreifen und darzustellen; und dieß sollte nur dadurch möglich sein, daß der menschliche Geist als seine höchste Erscheinung erkannt würde. Wenn die Logik den Begriff des Absoluten in abstracto betrachtet und in seine Momente auseinanderlegt, so ist die Philosophie des Geistes die Darstellung desselben in seinem konkreten Dasein.

Der Geist ist seinem allgemeinen Begriff nach (Enc. III, 13 ff. u. a. St.) die aus ihrer Entäußerung in sich zurückgekehrte Idee, der mit sich vermittelte, in sich reflektirte Begriff, das allgemeine Wesen, welches die Aeußerlichkeit seiner Erscheinung aufgehoben, aus der Natur, die es

ſelbſt als ſeine eigene Vorausſetzung hervorgebracht [illegible] reine Idealität zurückgenommen hat. Das Weſen des wegen die Freiheit, die Unabhängigkeit von allem Aeu möglich macht, von allem, ſelbſt von ſeinem eigenen S hiren, den Schmerz zu ertragen, ſein Leben zu verni er ſeinem Begriffe nach oder an ſich iſt, das iſt er für ſich, für ſein eigenes Bewußtſein; ſondern er r entwickeln, ſich erſt zu dem machen, wozu er zunächſt ſich trägt. In ſeinem erſten Heraustreten aus der N Form der Beziehung auf ſich ſelbſt, er arbeitet ſich Bewußtſein ſeiner Freiheit durch, iſt der „ſubjektive G ſodann dieſe ſeine Freiheit in einer von ihm hervor hervorgebrachten Welt, der des Rechts und der Sittlic tive Geiſt.“ Er erfaßt ſich endlich in der Einheit ſei ſeines Begriffs, in ſeiner abſoluten Wahrheit: der „ab

Die Lehre vom ſubjektiven Geiſt zerfällt wied die Anthropologie, die Phänomenologie und die Pſy Anthropologie betrachtet Hegel den Geiſt, wie er der Natur hervorgeht, und ſo zuerſt nur die ideelle E lichen Lebens ſelbſt, die Seele des organiſchen Leibe nämlich und nichts anderes iſt, wie er ſagt, die Seele lität oder (ariſtoteliſch) die Entelechie ihres Körpers; beſondere Subſtanz, die man ſich auch ohne Körper denk nur die immaterielle Einheit des körperlichen Lebens braucht deßhalb nach der Möglichkeit der Verbindung i Leibe ſo wenig zu fragen, als überhaupt nach der zwiſchem dem Allgemeinen und dem Beſonderen, dem Erſcheinung; jenem Dualiſmus gegegenüber hat vie Materialiſmus eine gewiſſe Berechtigung, ſo ungenüge klärung des Denkens aus der Materie, des Einfache fachen iſt, und ſo verkehrt es überhaupt iſt, die Ma ſprünglichere gegen den Geiſt zu behandeln, dem gege das durchaus unſelbſtändige, das bloße Mittel ſein lichung iſt.

Als die ideelle Einheit ihres Leibes iſt die Seele z lichen Affektionen unterworfen, ſie lebt das allgemein Planeten mit, iſt klimatiſchen und meteorologiſchen Ein

sie bildet die Besonderheit der Erdtheile als Racenbestimmtheit in sich nach; sie hat individuelle Eigenthümlichkeiten des Naturells, Temperaments und Charakters. Sie wird ferner von dem Unterschied der Lebensalter, dem Gegensatz der Geschlechter, dem Wechsel von Schlaf und Wachen berührt. Sie findet endlich in den Empfindungen der äußeren Sinne und des inneren Sinnes eine Naturbestimmtheit als gegebenen Inhalt in sich vor. — Im Gefühl unterscheidet sich die Seele in ihrem Fürsichsein, als das einheitliche Subjekt aller ihrer einzelnen Zustände, von dem, was ihr in der Empfindung gegeben ist; innerhalb desselben findet ein Fortgang von den dunkeln und verworrenen, rein passiven Gefühlszuständen zum Selbstgefühl und weiter zur Gewohnheit statt; aus Anlaß der ersteren spricht Hegel (in den Zusätzen aus seinem handschriftlichen Nachlaß) eingehend über den thierischen Magnetismus und in dem Abschnitt über das Selbstgefühl giebt er die Grundzüge einer Theorie der Geisteskrankheiten. — Durch die Gewohnheit hat sich die Seele ihrer Leiblichkeit bemächtigt und benützt nun diese mit Freiheit in der Geberden- und Tonsprache zum Ausdruck ihres Innern; unterscheidet sich aber ebendamit von ihrem äußeren Dasein und wird als Bewußtsein sich selbst objektiv.

Die Analyse des Bewußtseins, die „Phänomenologie", zeigt nun ähnlich, wie früher (S. 632 f.), wie der Geist die drei Stufen des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernunft durchlaufe, um die Gewißheit seiner selbst, die er im Bewußtsein gewonnen hat, zur Wahrheit zu erheben. In der höchsten von diesen Stufen, in der Vernunft, erlangt der Mensch die Gewißheit, daß die Bestimmungen seines Denkens ebensosehr Bestimmungen des Wesens der Dinge sind: das Bewußtsein wird zum Geist.

Die wissenschaftliche Betrachtung des Geistes ist die Psychologie. Der Geist als solcher ist nun die Vernunft als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, die gegensatzlose Gewißheit ihrer selbst, die Vernunft, welche ihren eigenen Inhalt in der Welt wiederzufinden sicher ist. Der Geist ist insofern seinem Wesen nach ewig und unendlich. Aber sofern er dieß erst seinem Wesen nach oder an sich ist, ist er in seinem Dasein und Bewußtsein noch endlich, er hat seinen Inhalt noch außer sich und muß sich erst zu dem machen, was er an sich ist. Das erste ist nun hiefür, daß er sich mit jenem Inhalt erfülle, dem Objekt den Schein der Fremdheit nehme und es in sein Wissen aufnehme, und

in dieſem Verhalten iſt er der theoretiſche Geiſt. A
des theoretiſchen Geiſtes führt Hegel die Anſchauun
und das Denken auf; in der erſten ſodann unterſche
Gefühl oder die Empfindung (denn dieſe beiden w
deutend behandelt), die Aufmerkſamkeit und die eigen
in der zweiten die Erinnerung, die Einbildungskraft u
in der dritten den Verſtand, das Urtheil und die Ve
tigkeit des Verſtandes beſteht in der Abſtraktion, d
der Beziehung des Gegenſtandes auf die abſtrakten
die der Vernunft in der Zuſammenfaſſung der le
Indem nun ſo die Intelligenz ſich ihres Inhalts ben
die Kraft, ihn durch ſich zu beſtimmen: das Denken
der theoretiſche Geiſt zum praktiſchen.

Der Wille iſt nach Hegel (Enc. III, 358 f.
184 f. u. a. St.) ſeinem Weſen nach vom Denke
ſondern nur eine beſondere Weiſe des Denkens: de
überſetzend in's Daſein, das praktiſch gewordene A
haben keinen Willen, weil ſie nicht denken. Wie
ſeinem Denken ſeine Unabhängigkeit von allem Gege
iſt auch die Grundbeſtimmung des Willens ſeine Sel
Freiheit. Sie iſt nicht blos eine Eigenſchaft desſ
ſondern ſeine Subſtanz: wie die Materie die Schwer
der Wille das Freie. Näher liegt aber hierin ein do
enthält einerſeits das Element der reinen Unbeſtim
Reflexion des Ich in ſich, vermöge der es von jed
ſtrahiren kann, um ſich ſchlechthin aus ſich ſelbſt, au
des Bewußtſeins zu beſtimmen. Er iſt aber andererſe
aus der Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, zur B
ſtimmten Wollens; und er iſt das, was er iſt, nur
ſer beiden Momente. Dieſe Freiheit des Willens
die formale, das Vermögen, unter den gegebenen A
von den natürlichen Trieben, Begierden und Neig
einen oder die andern zu entſcheiden. So lange der
Art frei iſt, iſt er der unmittelbare, natürliche Wille
der aber aus Hegel's wiederholten Auseinanderſetzun
vorgeht, ob er ſie ſich als eine wirkliche, oder eine
freiheit denkt). Ebendeßhalb aber iſt er auf dieſem

Begriff und seiner Bestimmung noch unangemessen, und sofern auf ihm verharrt wird, ist er böse. Wahrhaft frei wird der Wille erst dadurch, daß er auch seinen Inhalt aus sich selbst schöpft, das vernünftige, sittlich nothwendige, sich zum Zweck setzt. Diese letztere Gestalt des Willens ist nun das, was Hegel den objektiven Geist nennt. In die Lehre vom subjektiven Geist fällt nur die Entwicklung zu derselben. Der Philosoph betrachtet den Willen zuerst in der Form der Unmittelbarkeit als das praktische Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Er zeigt weiter, wie er als Trieb dazu fortgehe, die im Gefühl nur gegebene Uebereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objektivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn gesetzt werden solle. Er führt endlich aus, wie alle besonderen Triebe, Neigungen und Leidenschaften einem Allgemeinen, der Glückseligkeit untergeordnet werden, und dadurch der Uebergang zu dem wirklich freien Willen oder dem „freien Geiste“ vermittelt wird, der als die höchste Stufe in der Entwicklung des subjektiven Geistes zu dem „theoretischen“ und dem „praktischen Geist“ hinzukommt.

Die Verwirklichung dieser Freiheit ist der objektive Geist.

6. Fortsetzung: b) der objektive Geist; die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte.

Unter dem objektiven Geist versteht Hegel [1]) im allgemeinen den freien Willen, der sich selbst zu seinem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, der nicht blos innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch außer ihm in einer sittlichen Welt zum Dasein bringt, oder wie er dieß auch ausdrückt: der nicht blos an sich, sondern auch für sich frei ist. Dieses Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Recht umfaßt daher im weiteren Sinn das ganze Gebiet des sittlichen Lebens, des „objektiven Geistes“. Aber wie das Dasein des Geistes überhaupt Entwicklung ist, so verwirklicht sich auch das Recht in drei Stufen, deren Aufeinanderfolge übrigens (Rechtsphil. § 32) nur als eine begriffliche, nicht als eine zeitliche zu verstehen ist. Der Wille ist 1) unmittelbar als Einzelpersönlichkeit gesetzt und sein Dasein eine äußere Sache — das abstrakte oder formelle Recht. Er ist 2) aus dem äußeren Dasein in sich reflektirt, als der partikuläre, subjektive Wille,

1) Das folgende nach der Rechtsphilosophie und der Encyklopädie III, 376 ff.

der ſein Daſein innerhalb ſeiner hat und ſich mit dem Allgemeinen, einerſeits der Idee des Guten andererſeits der vorhandenen Welt, zu vermitteln ſucht — die Moralität. Er wird endlich [illegible] ttellen Willen, gewinnt ebenſo im Subjekt, als in der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staa Begriff entſprechende Daſein — die Sittlichkeit.

Das abſtrakte Recht umfaßt diejenigen Beſtimm dem Willen in ſeinem unmittelbaren Daſein zukomme hat hier ſeine Allgemeinheit an der ſelbſtbewußten einfa auf ſich in ſeiner Einzelheit, er iſt Perſon und beha lich deßhalb, weil er die Form der Perſönlichkeit hat, auf ſeinen beſonderen Inhalt, als berechtigt, als das gemeine und Freie. Das Rechtsgebot iſt daher: „ſei ei reſpektire die andern als Perſonen“. Da aber hiebei d halt des Handelns dem Einzelnen anheimgegeben iſt, ſo Beſtimmung des abſtrakten Rechts nur eine Erlaubniß ſeine Nothwendigkeit beſchränkt ſich auf das negative, di und das daraus folgende nicht zu verletzen. Es giebt urſprünglich nur Verbote und jedem Gebot liegt ein Ver

Das Recht, ſagt nun Hegel, ſei zuerſt das unmit welches ſich die Freiheit im Eigenthum gebe; es werd hältniß einer Perſon zu einer andern im Vertrag; es indem der Wille als beſonderer ſich von ſich als allge ſcheide, in Unrecht und Verbrechen um. Dieſe Eintheilung allein die Lücke, daß gerade die urſprünglichſten Rechte d Recht auf Unantaſtbarkeit des Leibes, der Freiheit und ihr keinen Raum finden, und daher von Hegel unvollſ unrechten Orte, im Eigenthumsrecht untergebracht werde dern ſie leidet auch an dem logiſchen Fehler, daß das U Beſtandtheilen des Rechts — Eigenthums- und Vertrag dinirt wird.

Das Eigenthum überhaupt wird von Hegel (a ſtellung hier natürlich nur die bezeichnendſten Züge hera den können) allzu abſtrakt nicht mit den Bedürfniſſen d Lebens, ſondern mit dem Satze begründet: die Perſon äußere Sphäre ihrer Freiheit geben; und im Zuſammenh langt er nicht blos, daß jeder das natürliche Recht habe,

zu erwerben, sondern daß jeder Eigenthum besitze, wenn er auch das Was und Wieviel für eine rechtliche Zufälligkeit erklärt, und die Forderung einer Gleichheit desselben ganz treffend als ebenso unbegründet wie undurchführbar zurückweist. Aehnlich, wie das Eigenthum, wird auch der Vertrag als etwas durch den Begriff des Willens gefordertes deducirt, weil die Freiheit erst in dieser Beziehung von Willen auf Willen wahrhaft Dasein habe; dann aber daraus, daß auch im Vertrag die Besonderheit des Willens sich als solche erhält, die Entgegensetzung des besonderen Willens gegen das Recht, oder das Unrecht abgeleitet, welches seinerseits durch seine innere Dialektik vom unbefangenen Unrecht zum Betrug und weiter zum „Zwang und Verbrechen" fortgehe. Die Wiederherstellung des Rechts gegen die Rechtsverletzung, die thatsächliche Manifestation ihrer Nichtigkeit ist die Strafe. Hegel betrachtet und begründet dieselbe im wesentlichen aus dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung; aber von allen Vertheidigungen der Wiedervergeltungstheorie ist die seinige die gründlichste und geistvollste. Die Strafe ist ihm zufolge die an dem Verbrecher sich vollziehende Consequenz seines Verbrechens, die Anwendung des von ihm durch seine That aufgestellten Gesetzes auf ihn selbst; und sie ist insofern nicht blos ein Recht gegen den Verbrecher, sondern auch das eigene Recht des Verbrechers, der eben durch seine Bestrafung als ein vernünftiger geehrt wird. Das affirmative zu dieser Negation des rechtswidrigen Willens ist die Forderung eines Willens, der als besonderer und subjektiver das Allgemeine als solches wolle, d. h. die Forderung der Moralität.

Die Moralität wird aber von Hegel auch hier, wie früher in der Phänomenologie (oben S. 636), durchaus nur im Sinn jenes dualistischen, unbefriedigt und ruhelos über die wirkliche Welt hinausstrebenden moralischen Idealismus gefaßt, dessen Typus er in Kant und seinen nächsten Nachfolgern zu erkennen glaubte. Der Wille ist in ihr, wie er ausführt, einerseits zwar an sich allgemeiner, er ist auf das Rechte und Gute gerichtet; aber dieser Inhalt ist mit dem individuellen Wollen noch nicht vermittelt, dieses ist noch sinnlich und selbstisch, überhaupt also endlich; jener Inhalt ist ihm daher erst als eine moralische Anforderung, ein Sollen, eine unendliche Aufgabe gegenwärtig. Aus diesem inneren Widerspruch, über welchen der Wille auf dieser Stufe nicht hinauskommt, entwickelt sich die Dialektik des moralischen Bewußtseins, welche uns auch hier wieder vor Augen gestellt wird. Es zeigt

sich zunächst, daß die innere Bestimmtheit des Willens und seine äußere Erscheinung, der Vorsatz und die That, sich nicht entsprechen, daß oft die Umstände aus unsern Handlungen etwas ganz anderes machen, als in unserer Absicht lag. Weiter ist aber auch im Willen selbst der Widerspruch des Allgemeinen und Besondern: auf der einen Seite kann verlangt werden, daß die Handlungen nach ihrer wesentlichen Bestimmung beurtheilt werden, auf welche die Absicht des Handelnden sich bezieht; andererseits hat das Subjekt ebenso das Recht, in denselben seine Interessen zu befriedigen, sein Wohl zu verfolgen. Werden endlich beide Momente durcheinander integrirt, so daß das Allgemeine als das Gute oder die Pflicht bestimmt wird, die moralische Subjektivität als das diesen Inhalt wissende und in sich bestimmende Selbstbewußtsein, das Gewissen, so entsteht die Schwierigkeit, daß zwar das Gute als Pflicht um seiner selbst willen gethan werden soll, daß sich aber aus dem allgemeinen Begriffe der Pflicht heraus nicht bestimmen läßt, *was* im gegebenen Fall Pflicht ist; während andererseits das Selbstbewußtsein, das als Gewissen die Entscheidung für sich in Anspruch nimmt, ebensowohl böse als gut sein kann, und eben in dieser seiner Subjektivität unvermeidlich in die Ueberhebung über das objektive Gesetz und in die mancherlei Formen der Heuchelei geräth, welche Hegel in der Rechtsphilosophie (191 ff.) ausführlich bespricht [1]).

Indem aber so das abstrakte, nur sein sollende Gute sich als unwirklich, die abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität als gehaltlos und böse erweist, ist ebendamit die Ergänzung dieses doppelten Mangels gefordert; und diese kann nur darin bestehen, daß einerseits das Gute seinem Inhalte nach näher bestimmt, andererseits das Selbstbewußtsein mit diesem Inhalt als dem seinigen erfüllt wird. Diese konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, in welcher zugleich auch das Recht und die Moral, das äußere und das innere Dasein der Freiheit verknüpft werden, ist die *Sittlichkeit*.

Was Hegel mit diesem Namen bezeichnet, dem er erst diese engere Bedeutung gegeben hat, ist im allgemeinen die Verwirklichung der sittlichen Idee in einem Gemeinwesen. Oder wie er sich ausdrückt (Rechtsphil. 210): „die Sittlichkeit ist der zur vorhandenen Welt und

1) In dem Abschnitt über das Gute und Böse finden sich übrigens zwischen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie, der unsere Darstellung folgte, einige, doch mehr nur formelle Abweichungen.

zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit". Es sind hier bestimmte Gesetze und Einrichtungen als die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren; die Einzelnen sind aber mit denselben einverstanden, sie glauben an diese Mächte, haben an ihnen ihre sittliche Substanz und fühlen sich ihnen verpflichtet; und eben darin, daß sie so unmittelbar im Geist und in der Sitte der Gemeinschaft leben, besteht ihre Tugend, welche deßhalb hier den einfachen Charakter der unreflektirten, nichts besonderes wollenden und aus sich selbst machenden Rechtschaffenheit hat.

Im besondern sind es drei Arten der Gemeinschaft, in denen die sittliche Welt Dasein gewinnt: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, und der Staat.

In der Lehre von der Familie bespricht Hegel drei Hauptpunkte: die Ehe, das Familienvermögen und die Kindererziehung. Sein leitender Gesichtspunkt ist dabei durchaus der sittliche Charakter des Familienlebens. Er sieht das eigentliche Wesen desselben in der Familienliebe. Er betrachtet die Ehe als das sittliche Verhältniß, durch welches die natürliche Einheit der beiden Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt wird; und er tritt von hier aus ebenso ihrer formal rechtlichen Auffassung, als eines bloßen Vertrags, wie dem romantischen Vorurtheil von der absoluten Berechtigung der Neigung mit tiefem sittlichem Verständniß entgegen. In demselben Sinne bespricht er die Monogamie, die Ehescheidung, das Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft in den Grundgedanken sehr richtig, wenn dieselben auch da und dort noch einer schärferen Fassung fähig wären. Er leitet die Vermögensgemeinschaft in der Familie und das Intestaterbrecht aus der sittlichen Verbindung der Familienglieder ab. Er stellt auch über die Erziehung Grundsätze auf, die durch ihre Gesundheit und psychologische Richtigkeit dem ehemaligen Pädagogen alle Ehre machen. Der Zweck der Erziehung ist die Heranbildung der Kinder zur sittlichen Selbständigkeit. Indem sie als selbständige aus der Familie heraustreten und neue Familien begründen, löst sich die Familie auf, und geht in eine Vielheit von einander unabhängiger Familien, in die bürgerliche Gesellschaft, über.

Es ist eines von Hegel's wissenschaftlichen Verdiensten, daß er die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft in abgesonderter Behandlung in die Rechtsphilosophie eingeführt hat; und man wird es ihm, diesem

Verdienst gegenüber, nicht allzusehr zur Last legen dürfen, wenn seine Darstellung in mancher Beziehung, sowohl hinsichtlich ihrer Vollständigkeit als ihrer Ergebnisse, hinter den Anforderungen zurückbleibt, welche an die heutige Gesellschaftswissenschaft, nach der reichen Entwicklung eines weiteren halben Jahrhunderts, mit Recht gestellt werden. — Der eigenthümliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaft wird von Hegel darin gefunden, daß hier die Einzelnen sich als Besondere Zweck seien, ihre Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen suchen, daß aber die Verwirklichung dieser besonderen Zwecke durch die Allgemeinheit bedingt, die Subsistenz, das Wohl und das Recht der Einzelnen in das aller verflochten und nur in diesem Zusammenhang gesichert sei. Im besondern hebt er in derselben drei Momente hervor: das System der Bedürfnisse, die Rechtspflege, die Besorgung der besonderen Interessen durch die Polizei und die Korporation. Unter dem ersten von diesen drei Titeln giebt er die Grundzüge der Staatsökonomie, dieser „Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet": er spricht über die Bedürfnisse und ihre Befriedigung, die Arbeit, das Vermögen und die Stände. Der zweite handelt von der Gesetzgebung und Gerichtsverfassung, Gegenstände, welche wesentlich in das Gebiet des Staates, nicht in das der Gesellschaft als solcher gehören; daß Hegel bei dieser Gelegenheit für die Oeffentlichkeit der Rechtspflege und die Geschworenengerichte entschieden und mit sehr beachtenswerthen Gründen eintrat, war nach dem damaligen Stand der Ansichten und Einrichtungen in Deutschland ein bedeutender Fortschritt. Die Polizei nimmt er in dem damals üblichen Sinne und zieht deßhalb in diesen Abschnitt viele von den positiven Aufgaben des Staats, wie die Armenpflege, die Sorge für die Volkserziehung, für Wohlfahrt und Gewerbe; zeigt aber damit nur um so mehr, daß dieser Gegenstand hier am unrichtigen Ort steht. Bei der Korporation denkt er zunächst an die Zunfteinrichtungen, die er, von ihrer Abschließung und Verknöcherung befreit, aufrechterhalten wünscht, weil das Gewerbe durch sie versittlicht und in einen Kreis hinaufgenommen werde, in dem es Stärke und Ehre gewinne.

Alle die besonderen Zwecke der gesellschaftlichen Einrichtungen fassen sich aber im *Staate* zur Allgemeinheit zusammen.

Von der Bedeutung und Aufgabe des Staats hat Hegel den allerhöchsten Begriff. Er ist ihm schlechthin „die Wirklichkeit der sittlichen

Idee," „das an und für sich vernünftige," „das sittliche Ganze", „die Verwirklichung der Freiheit"; er ist „absoluter unbewegter Selbstzweck", und dieser Endzweck hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein. Es ist dieß eine Ansicht, welche sich dem Philosophen wesentlich aus den politischen Anschauungen und Idealen des griechischen Alterthums ergeben hat; und in seinen jüngeren Jahren, als er noch ausschließlicher von diesen Anschauungen beherrscht war, gieng er darin so weit, daß er das Staatsleben als die absolut höchste Erscheinung des Geistes überhaupt behandelte, ohne dem, was er später den „absoluten Geist" nennt, eine eigene Sphäre neben und über ihm vorzubehalten [1]). Aber auch später machte er den Staat in einer Weise zum Selbstzweck und zur Vollendung des ganzen sittlichen Lebens, und er verlangte demgemäß ein Aufgehen des Einzelnen, seiner Zwecke und Interessen im Staat, wie dieß mit dem Standpunkt unserer Zeit nicht mehr übereinstimmt, dessen Eigenthümlichkeit und Berechtigung der Philosoph selbst doch im Princip stets anerkannt hat. Hat er sich aber auch hierin von Einseitigkeit nicht frei gehalten, so kann doch anderntheils das Verdienst nicht hoch genug angeschlagen werden, welches er sich dadurch erworben hat, daß er einer Zeit, in welcher der Sinn für das Staatsleben bei den meisten sich tief verdunkelt, und eine formell juristische, privatrechtliche Auffassung desselben auch in der Wissenschaft um sich gegriffen hatte, die Bedeutung des Staates und die Pflichten gegen den Staat mit diesem Nachdruck und dieser Gediegenheit der Gesinnung und des Gedankens in Erinnerung brachte.

Hegel unterscheidet nun das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Verwirklichung des allgemeinen Geistes in der Weltgeschichte.

Den Gegenstand des inneren Staatsrechts bildet der Staatsorganismus, die Staatsverfassung. Eben dieß nämlich ist es, worin die eigenthümliche Natur und Bedeutung des Staats liegt, daß die Vernunft und die Freiheit sich hier zu bestimmten Institutionen herausgebildet und in ihnen verwirklicht hat. Seiner inneren Grundlage nach ruht er auf der politischen Gesinnung der Staatsbürger, dem Patriotismus, welcher in dem Vertrauen zum Staate, als dem Hüter der

1) So in seinem S. 625 berührten „System der Sittlichkeit", worüber Rosenkranz Hegel's Leben 124 ff. Haym Hegel und seine Zeit 159 ff. das nähere geben.

eigenen Interessen, und in dem zur Gewohnheit gewordenen Wollen des Staatszwecks als des höchsten Zweckes besteht. Aber diese Gesinnung nimmt ihren Inhalt aus den verschiedenen Seiten des Staatsorganismus; sie ist wesentlich politischer Art, und es ist deßhalb eine Verkehrtheit, den Staat auf die Religion gründen oder gar der Religion, d. h. der Kirche, unterordnen zu wollen [1]). Der Staat muß allerdings, wie Hegel zugiebt, in der Religion das ihn für das tiefste der Gesinnung integrirende Moment anerkennen, und ihr deßhalb seinen Schutz und seine Unterstützung gewähren und von seinen Angehörigen verlangen, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten; der Staat und die Kirche, das sittliche und das religiöse Gewissen, lassen sich nicht trennen, und eine Religion der Unfreiheit kann unmöglich mit einem freien und vernünftigen Staatswesen friedlich zusammensein. Aber doch darf man andererseits auch den Unterschied der beiden Gebiete nicht übersehen. In der Religion ist in der Form der Unmittelbarkeit und des Gefühls, was im Staat als klares Wissen, als Recht und Gesetz, als vernünftige Institution ist. Der Staat ist daher in seinem Gebiet durchaus selbständig, und alles, was aus dem Innern der Gesinnung in diese Sphäre des äußeren Daseins heraustritt, hat sich seiner Auktorität unbedingt zu unterwerfen.

Der Staatsorganismus selbst besteht in der Bestimmung der verschiedenen Gewalten, welche der Staat seinem Begriffe gemäß hervorbringt, ihrer Geschäfte und ihres Verhältnisses. Näher handelt es sich hiebei theils um die innere Verfassung, theils um die Souveränetät gegen außen. Die erstere umfaßt die gesetzgebende Gewalt, die Regierungsgewalt und die fürstliche Gewalt. In seinen Ausführungen über die Bildung und das Verhältniß dieser drei Gewalten bekennt sich Hegel im allgemeinen zur constitutionellen Monarchie. Aber so entschieden er es ausspricht (S. 360), daß die Verfassung eines Volkes von der Weise und Bildung seines Selbstbewußtseins abhänge und ihm daher nicht a priori gegeben werden könne, so ist doch sein eigenes Verfahren ein durchaus aprioriſches. Er fragt nicht nach den Bedingungen, unter denen jede Verfassungsform angemessen erscheint, sondern er construirt die constitutionelle Monarchie aus dem Begriff. Er stützt sich aber eben deßhalb weniger auf eigentlich politische Erwägungen, als auf allgemeine

1) Zum folgenden vgl. m. Rechts-Phil. 332 ff. Encykl. III, 428 ff. Phil. d. Gesch. 62 ff. Rel.-Phil. I, 240 ff.

und in dieser Allgemeinheit sehr angreifbare Gründe. Die Erbmonarchie wird z. B. mit der Bemerkung begründet, daß die Persönlichkeit des Staates nur als eine Person wirklich sei, daß man jemand haben müsse, der den Punkt auf das I setze; die Volksvertretung mit dem formellen Recht des Mitwissens und Mitbeschließens, welches dem Volk zustehe, aus welchem sich aber doch nur eine sehr bescheidene Theilnahme an der Staatsleitung ergeben würde; die stehenden Heere mit der begrifflichen Nothwendigkeit, daß die Bestimmung für die Vertheidigung des Staats zu einem besonderen Stand werde. — Die Souveränetät gegen außen betrifft das Verhältniß jedes Staates gegen andere Staaten, den gleichen Gegenstand, auf den sich nach einer andern Seite auch das äußere Staatsrecht bezieht. Aus diesen Abschnitten sind besonders die geistvollen Bemerkungen über die sittliche und politische Bedeutung des Kriegs hervorzuheben, mit denen Hegel dem kantischen Ideal eines ewigen Friedens (s. o. S. 394 f.) gegenübertritt, ohne übrigens damit unnöthig und muthwillig herbeigeführten Kriegen das Wort reden zu wollen.

Alle Staaten aber und alle Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen beschränkte, „und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt." In diesem Satz (Rechtsphil. 430) ist der Grundgedanke von Hegel's Philosophie der Geschichte ausgesprochen. In der weiteren Ausführung dieses Gedankens geht Hegel von der Voraussetzung aus, daß in der Entwicklung des Weltgeistes jedes Moment desselben als das Princip einer bestimmten Epoche auftrete; daß ferner jedes dieser Principien seinen Träger an einem Volk habe, welches kraft dieses seines Princips in der entsprechenden Epoche das herrschende, allen andern gegenüber schlechthin berechtigte sei; daß aber kein Volk diese Rolle mehr als Einmal übernehmen könne; daß ebenso die Individuen, welche in weltgeschichtlicher Bedeutung auftreten, wenn auch zunächst ihre besonderen Zwecke und Interessen verfolgend, doch zugleich unbewußt im Dienste des Weltgeistes und seiner substantiellen That arbeiten. Die Völkergeister wie die Einzelnen haben daher ihre Wahrheit in dem Weltgeist, „um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung

und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit stehen." Von diesem Standpunkt aus betrachtet Hegel, in der Rechtsphilosophie nur in kürzester Uebersicht, ausführlicher in den Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, die Entwicklung der Menschheit in vier Epochen: der orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Welt. Nach denselben Grundsätzen hat er die Geschichte der Philosophie in den Vorlesungen, die nach seinem Tode gedruckt wurden, behandelt; ihren allgemeinen Gang betreffend, nimmt er an (I, 43), die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme in der Geschichte sei dieselbe, wie die der logischen Begriffsbestimmungen. Beiden Darstellungen ist der Vorwurf gemacht worden, daß Hegel in denselben den geschichtlichen Verlauf, im Widerspruch mit der Natur der Sache und den Bedingungen unseres Erkennens, auf aprioriſchem Wege construire, oder wenigstens den Anspruch einer solchen Construction mache; daß er im Zusammenhang damit verwickelte Erscheinungen nicht selten auf viel zu einfache und allgemeine Formeln zurückführe; daß er die Individuen und die Völker zu ausschließlich als selbstlose Werkzeuge der Idee oder des Weltgeists behandle, ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit und den Bedingungen derselben nicht gerecht werde. Aber so wenig dieser Tadel ohne Grund ist, so entschieden muß andererseits das Verdienst anerkannt werden, welches sich Hegel um die Geschichtsforschung theils durch die geistvolle und treffende Würdigung wichtiger Erscheinungen, theils und besonders durch die Vertiefung des historischen Interesse's erworben hat. Wenn unsere heutige Geschichtschreibung sich nicht mehr mit der gelehrten Ausmittlung und kritischen Sichtung der Ueberlieferungen, mit der Zusammenstellung und pragmatischen Erklärung der Thatsachen begnügt, sondern vor allem darauf ausgeht, den durchgreifenden Zusammenhang der Ereignisse zu verstehen, die geschichtliche Entwicklung und die sie beherrschenden geistigen Mächte im großen zu begreifen, so ist dieser Fortschritt nicht am wenigsten auf den Einfluß zurückzuführen, den Hegel's Philosophie der Geschichte auch auf solche ausgeübt hat, welche der hegel'schen Schule niemals angehört haben.

Auch Hegel's Stellung zu den politischen Ereignissen und Fragen der Zeit wird man nur dann richtig beurtheilen, wenn man seinen ganzen geschichtsphilosophischen Standpunkt in Rechnung nimmt. Man hat dem Philosophen bekanntlich bald Mangel an Liberalismus bald Mangel an Patriotismus schuldgegeben: jenes besonders wegen seiner einschneidenden

Urtheile über das Verhalten der württembergischen Landstände in dem Verfassungsstreit (1815 f.); dieses wegen seiner Bewunderung für Napoleon und seiner angeblichen Gleichgültigkeit gegen die Erhebung Deutschlands in den Befreiungskriegen. Und es ist wahr: der Widerwille gegen die Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Liberalismus, gegen die Seichtigkeit seines Tadelns und Besserwissens, ließ ihn die Vernünftigkeit des Bestehenden, die überlegene Einsicht der Regierungen nicht selten über Gebühr betonen; die Erkenntniß der Gründe, auf denen die Unmacht Deutschlands und die Uebermacht des gallischen Eroberers beruhte, stumpfte seinen Blick für die sittliche Schwäche der napoleonischen Politik ab, und lähmte die Hoffnung auf ihre erfolgreiche Bekämpfung. Er war überhaupt, bei dem tiefsten und ernstesten politischen Interesse, doch im ganzen nur ein Mann des Gedankens, nicht der That; er hatte auch grundsätzlich die Ueberzeugung, welche immerhin nur halb wahr ist, daß die Philosophie für politische Belehrung immer zu spät komme. Denn da sie nichts anderes sei, als „ihre Zeit, im Gedanken erfaßt", so trete sie immer erst auf, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet habe: „die Eule der Minerva beginne erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Er mochte endlich, im Zusammenhang mit seinen allgemeinen Voraussetzungen (oben S. 662), wohl glauben, daß Deutschland seine politische Rolle schon ausgespielt habe, und Frankreich nun einmal für unsere Zeit die führende Macht geworden sei. Aber es wäre ein Unrecht gegen den Philosophen, wenn man ihn deßhalb einer unpatriotischen oder illiberalen Gesinnung beschuldigen wollte, weil sein politisches Urtheil nicht von aller Einseitigkeit frei war, und weil er in einer trostlosen Zeit der Zukunft mit geringerem Vertrauen entgegensah, als dieß der spätere Gang der Ereignisse rechtfertigte. Wer seine Staatslehre unbefangen beurtheilt, der wird trotz allen ihren Mängeln nicht blos von politischer Einsicht, sondern auch von Tüchtigkeit der politischen Gesinnung, und daher auch von ächter Freisinnigkeit ohne Vergleich mehr darin finden, als in manchem von den Werken, welche sich damals durch ihren laut hervortretenden Patriotismus und Liberalismus einen Namen gemacht haben; und wer an Hegel's politisches Verhalten den Maßstab *seiner* Zeit, nicht den unserer heutigen Denkweise und der uns durch die Ereignisse ertheilten Belehrungen anlegt, wer sich z. B. erinnert, wie einseitig kosmopolitisch selbst ein Fichte sich seiner Zeit geäußert hatte (vgl. S. 499 f.), der wird vielleicht immer noch das eine und das

andere an ihm zu tadeln finden, aber er wird sich wohl hüten, im ganzen über ihn so zu urtheilen, wie man sich dieß nicht selten erlaubt hat [1]).

7) Fortsetzung: c) der absolute Geist; Aesthetik und Religionsphilosophie.

Was sich in der Weltgeschichte thatsächlich vollzieht, die Macht des Absoluten über jede Besonderheit und Endlichkeit, das ergiebt, in's Bewußtsein erhoben, die Gestalt des „absoluten Geistes". Hegel bezeichnet diese Sphäre im allgemeinen als Religion; im besondern unterscheidet er innerhalb derselben die Kunst, die Religion und die Philosophie.

Die Kunst bespricht er in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kunstreligion; eingehender und gründlicher hat er in seinen (von Hotho vortrefflich redigirten) Vorlesungen über Aesthetik die Metaphysik des Schönen, die verschiedenen Kunstformen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, und das System der einzelnen Künste behandelt. Das Schöne überhaupt faßt er als die sinnliche Erscheinung der Idee, die unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, des geistigen Gehaltes und der äußeren Gestalt. Er untersucht von hier aus die Bedingungen, von denen die Schönheit abhängt, und die verschiedenen Arten des Schönen. Er leitet den Unterschied der orientalischen, ihrem wesentlichen Charakter nach symbolischen, der klassischen und der romantischen Kunstform aus dem Verhältniß ab, in welchem die beiden Momente des Schönen in jeder von ihnen stehen. Er theilt nach demselben Gesichtspunkt die Künste in drei Hauptklassen: die Architektur, die symbolische Kunst, welche auf den geistigen Gehalt erst hindeutet, das Ungeistige zu einem blos äußeren Reflex des Geistes macht; die Skulptur, die klassische Darstellung der geistigen Individualität, in welcher das Innere und Geistige seinen Ausdruck in der dem Geist immanenten, von dem geistigen Gehalte vollständig gesättigten leiblichen Erscheinung findet; die romantischen Künste, Malerei, Musik und Poesie, deren Aufgabe es ist, die Innerlichkeit des Subjektiven zu gestalten. Diese Darstellung kann allerdings, wie auch die letzten Jahrzehende schon gezeigt haben, so wenig, wie das ganze

---

1) M. vgl. zu den obigen Bemerkungen die umsichtige Erörterung von K. Köstlin: Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung S. 150 ff.

System, von dem sie einen Theil bildet, für das letzte Wort der Wissenschaft auf diesem Gebiete gehalten werden. Aber sie ist von einem so tiefdringenden Kunstverständniß getragen, es ist eine solche Fülle von treffenden Wahrnehmungen und fruchtbaren Gedanken in ihr niedergelegt, die Auffassung des Schönen, von der sie ausgeht, wenn auch ohne Zweifel der genaueren Bestimmung noch bedürftig, ist ihrem wesentlichen Sinne nach so richtig und an allen Theilen der ästhetischen Theorie so vollständig und folgerichtig durchgeführt, daß man ihr trotz allem, was an ihr auszusetzen und zu verbessern sein mag, die epochemachende Bedeutung nicht wird bestreiten können, für welche auch die ganze seitherige Entwicklung der deutschen Aesthetik Zeugniß ablegt.

So hoch aber Hegel die Kunst stellt, so ist sie ihm doch nur die unterste von den Stufen, welche der absolute Geist zu durchlaufen hat. Sie gehört der Sphäre desselben allerdings an, denn es ist in ihr schon eine Versöhnung der höchsten Gegensätze, es kommt in ihr schon dem Menschen „die Eine konkrete Totalität (das Eine absolute Wesen) als sein eigenes Wesen und als das der Natur zum Bewußtsein", es erweist sich ihm diese Eine wahrhaftige Wirklichkeit als die höchste Macht über das Besondere und Endliche. Aber sie hat noch die Form der Aeußerlichkeit, der sinnlichen Anschauung, sie bringt das Allgemeine nur in der Form der individuellen Erscheinung zum Bewußtsein. Wird diese Form aufgehoben, wird das Absolute in der Form der aufgehobenen Anschauung, der Vorstellung, ergriffen, sein Dasein in das Innere des Gemüths und Bewußtseins verlegt, so entsteht die Religion [1].

Auch auf dieses Gebiet des geistigen Lebens ist Hegel in seinen Vorlesungen ungleich umfassender eingegangen, als in der Encyklopädie. Diese läßt ebenso, wie früher die Phänomenologie, auf die Kunstreligion sofort die „offenbare Religion", das Christenthum folgen; und damit hängt unverkennbar auch die ganze Stellung der Kunst und der Religion bei Hegel zusammen, denn seine so eben angeführte Bestimmung hierüber paßt nur auf das Verhältniß der christlichen Religion zur griechischen, aber nicht auf das Verhältniß der Religion zu der Kunst überhaupt, da die Unterscheidung zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem geistigen

1) So Aesth. I, 128 ff. u. ö. Wenn Phil. d. Gesch. 61 die Religion als die erste, die Kunst als die zweite Form der Vereinigung des Subjektiven und Objektiven bezeichnet wird, ist es doch schwerlich Hegel's Absicht, die sonst immer eingehaltene Stufenfolge zu ändern.

Gehalte in den niedrigeren Religionsformen in ungleich geringerem Grade vorhanden ist, als in der Kunst, für welche die äußere Erscheinung zwar im allgemeinen unentbehrlich ist, welche aber in allen ihren Zweigen auf der Umbildung und Idealisirung des Gegebenen, der Erhebung über die unmittelbare Wirklichkeit beruht, und in der geistigsten Kunst, der Dichtkunst, (wie Hegel a. a. O. selbst bemerkt) sich ebenfalls im Element der bloßen Vorstellung bewegt.

Hegel's Religionsphilosophie zerfällt nun in drei Theile, gegen deren Nebeneinanderstellung sich freilich manches einwenden ließe: 1) der Begriff der Religion; 2) die bestimmte Religion; 3) die absolute Religion. Der erste von diesen Abschnitten beschäftigt sich mit dem allgemeinen Wesen der Religion; der zweite will zeigen, wie sich dasselbe in den endlichen Religionsformen unvollkommen, wenn auch in stufenweisem Fortschritt zum höheren verwirklicht; der dritte, wie es im Christenthum zu seiner vollkommenen Darstellung gelangt.

Ihrem allgemeinen Wesen nach ist die Religion Denken des Absoluten, denkendes Gottesbewußtsein; aber ein Denken nicht in der Form des Denkens, sondern in der des Gefühls und der Vorstellung. Sie ist Denken, denn nur durch sein Denken erhebt sich der Mensch über die Thiere, nur dem denkenden Geist kann die Gottheit sich offenbaren; und von hier aus tritt Hegel namentlich Schleiermacher's Behauptung, daß die Religion im Gefühl, und in ihm allein ihren Sitz habe, mit einer bis zur Ungerechtigkeit herben Polemik entgegen. Aber dieses Denken hat in der Religion, wie auch er zugiebt, nicht die reine, begriffliche Gestalt des Gedankens, sondern die des Gefühls und der Vorstellung, oder wie er auch sagt: des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung. Wie aber diese zwei oder drei Formen sich zu einander und zum religiösen Denken verhalten, und in welcher von ihnen der unterscheidende Charakter der Religion eigentlich besteht, darüber hat er sich zwar nicht so genau, als man wünschen möchte, erklärt; indessen geht aus seiner ganzen Behandlung der Religion, und namentlich aus der Art, wie er die christliche Religion auf philosophische Sätze zurückführt, deutlich hervor, daß er die Religion, trotz einzelner anders lautender Aeußerungen, im wesentlichen als ein theoretisches Verhalten auffaßt, daß ihm ihre Bedeutung hauptsächlich darin besteht, ein Wissen über die Gottheit und das Verhältniß des Menschen zur Gottheit zu gewähren, und damit stimmt es ganz überein, wenn sehr häufig nur die Form der

Vorstellung als dasjenige genannt wird, wodurch sie sich von der Philosophie unterscheide. Die Vorstellung ist aber, wiewohl sie über die unmittelbare Anschauung hinausgeht, doch immer noch eine sinnliche Weise des Bewußtseins: an die Stelle der Begriffe treten Bilder, die Momente, welche im Denken in ihrer Einheit und ihrem Zusammenhang erkannt werden, erhalten den Schein der Selbständigkeit, legen sich in eine Vielheit neben einander stehender Gestalten und geschichtlicher Vorgänge auseinander. Zugleich hat aber dieses einzelne und sinnliche eine allgemeine Bedeutung: seine eigentliche Meinung liegt im Gedanken. Die Form ist daher hier dem Inhalt noch unangemessen: der Inhalt ist der höchste und spekulativste, die Form die des empirischen Daseins. Oder wie Hegel auch sagt (Rel.-Phil. I, 200): die Religion ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; aber um sich seiner bewußt zu werden, muß er sich in sich unterscheiden, d. h. sich als endliches Bewußtsein setzen; die Religion ist daher „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes". Wir werden später sehen, wie sich hieraus die Nothwendigkeit ergiebt, daß das Bewußtsein diese seine Endlichkeit aufgebe und den Gedanken auch in der Form des Gedankens, der Form des Begriffs fasse. Zunächst aber erwächst ihm das Bedürfniß, sich mit dem Göttlichen, das ihm in der Gestalt der Gegenständlichkeit erscheint, durch eine Reihe besonderer Handlungen zu vermitteln, und eben dieß ist die Bedeutung des Kultus, daß die Gottheit in das Innere ihrer Verehrer einzieht und dem Selbstbewußtsein gegenwärtig wird.

Der Begriff der Religion gelangt aber nur allmählich zu dem ihm entsprechenden Dasein; das religiöse Bewußtsein erhebt sich stufenweise von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zur Geistigkeit: der absoluten Religion geht daher eine Reihe von unvollkommenen Religionsformen voran, welche in ihrer Gesammtheit die „bestimmte Religion" bilden. Unter denselben unterscheidet Hegel zwei Hauptklassen: die Naturreligion und die Religion der geistigen Individualität. In die erste stellt er außer jenen niedrigsten Arten der Götterverehrung, welche er die unmittelbare Religion oder die Religion der Zauberei nennt, auch die orientalischen Religionen: die „Religion des Maßes" oder die chinesische, die „Religion der Phantasie" oder die brahmanische, die des Insichseins oder die buddhistische Glaubensweise; ferner als zweite, die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit darstellende Gruppe

orientalischer Religionen: die „Religion des Guten oder des Lichts" (die zoroastrische), „die Religion des Schmerzes" (die syrische), „die Religion des Räthsels" (die ägyptische). Die Religion der geistigen Individualität umfaßt drei Formen: „die Religion der Erhabenheit", die jüdische; die der Schönheit, die griechische; die der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes, die römische. Indessen kann ich hier auf Hegel's Auffassung dieser Religionen nicht näher eingehen.

Aus der bestimmten Religion geht die absolute oder offenbare Religion, das Christenthum, hervor, wenn das religiöse Bewußtsein sich zur Geistigkeit und inneren Unendlichkeit erhebt. Geschichtlich ist dieser Hervorgang, wie Hegel öfters ausführt, durch die Zustände des römischen Weltreichs bedingt: denn wiewohl das Christenthum nur auf dem Boden des jüdischen Monotheismus entstehen konnte, so war doch eine Weltreligion von so geistigem Charakter nicht möglich, ehe die Völker durch ihre politische Vereinigung auch für ihr Bewußtsein zusammengeführt waren, und das gemeinsame Unglück der Zeit den Geist in sich zurückgetrieben und das Unendliche in sich selbst suchen gelehrt hatte. Erst im Christenthum ist nun das religiöse Verhältniß zum absoluten geworden: es wird als das Wesen Gottes gewußt, sich dem endlichen Geist vollständig mitzutheilen, Mensch zu werden und als Geist der Gemeinde einzuwohnen, und als das Wesen des Menschen, sich aus seiner natürlichen Gottentfremdung zur Einheit mit Gott zu erheben; Gott und Mensch werden als Geist, und somit auch ihr Verhältniß als ein geistiges angeschaut. Die Religion ist daher hier selbst ein wesentlicher Bestandtheil der Offenbarung des Absoluten, und sie hat insofern sich selbst zum Inhalt, denn sie ist Beziehung des Menschen auf die Gottheit als das im menschlichen Selbstbewußtsein, in der Religion sich offenbarende Wesen; es ist nicht nur das göttliche Wesen offenbar, wie es an sich ist, sondern es wird auch jetzt erst offenbar, was die Religion ihrem Begriffe nach ist, ihr Dasein ist ihrem Begriff gleich, sie ist die offenbare, die absolute Religion.

Alles, was Hegel über das Christenthum sagt, ist von diesem Gesichtspunkt beherrscht. Es soll als die absolute Religion begriffen werden, indem die Bedeutung und die Wahrheit der Bestimmungen aufgezeigt wird, welche den Inhalt des christlichen Glaubens bilden. Bei dem christlichen Glauben denkt aber Hegel zunächst und fast ausschließlich an die altkirchliche Dogmatik, in welcher die christliche Religion den rich-

tigsten Ausdruck für das vorstellende Bewußtsein gefunden haben soll; und die Bedeutung dieser Dogmen sucht er nach Schelling's Vorgang in denselben spekulativen Sätzen, welche den Kern seines eigenen Systems bilden. Die Trinitätslehre spricht es aus, daß Gott Geist sei, daß es in seinem Wesen liege, sich in einem andern, einer Welt zu offenbaren, und darin bei sich zu bleiben. Die Lehre vom Urzustand und von der Sünde drückt in der Form der Vorstellung den Gedanken aus, daß die menschliche Natur zwar als geistige an sich gut und in Einheit mit Gott sei, aber in ihrer Natürlichkeit und Endlichkeit böse und gottentfremdet. An der Person des Gottmenschen kommt der Welt die ansichseiende Einheit Gottes und des Menschen, die wesentliche Verwandtschaft des absoluten und des endlichen Geistes zur Anschauung; an seinem Versöhnungstode der Satz, daß diese im Wesen des Menschen liegende Einheit in dem Bewußtsein des Einzelnen, seinem realen Leben, nur durch einen sittlichen Proceß, durch Abtödtung seiner natürlichen Selbstsucht und Sinnlichkeit verwirklicht werden kann u. s. w. Wie es sich jedoch mit dem ursprünglichen Sinn dieser Dogmen und mit den ihnen zu Grunde liegenden Geschichtserzählungen verhält, darüber macht sich der Philosoph wenig Sorgen. Er führt wohl oft genug aus, daß äußere Zeugnisse, Wundererzählungen u. s. f. zwar der Weg sein können, auf dem der Glaube an uns komme, daß aber der eigentliche Inhalt desselben mit dieser geschichtlichen Ueberlieferung nichts zu thun habe und nicht auf diese äußerliche Weise, sondern nur durch die Wahrheit seines Inhalts, durch das Zeugniß des Geistes vom Geist, beglaubigt werden könne. Er hat auch seine eigene Stellung zum Wunderglauben deutlich genug ausgesprochen, wenn er z. B. sagt (Rel.-Phil. I, 213): dieser äußerliche Glaube müsse von dem wahrhaften unterschieden werden; geschehe dieß nicht, so muthe man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben könne; über diesen Glauben sei die Aufklärung mit Recht Meister geworden, denn das Ungeistige sei seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Aber er macht keinen Versuch, das Verhältniß seiner eigenen Ansicht zu der religiösen Ueberlieferung genauer zu bestimmen und jene mit dieser kritisch zu vermitteln; und in Folge davon läßt er uns bei vielen, in theologischer und philosophischer Beziehung sehr wichtigen Fragen in einem Halbdunkel, in dem wir uns kaum zurechtfinden könnten, wenn nicht die Consequenz des ganzen Systems

den Faden hiefür an die Hand gäbe. Hegel preist die spekulative Wahrheit und Tiefe der Trinitätslehre; aber was er aus dieser Lehre herauslieſt, geht über ihren urſprünglichen Sinn weit hinaus, und gerade der Punkt, in dem ihre Schwierigkeit zunächſt liegt, auf den ſie aber nie zu verzichten wußte, die Dreiheit der Perſonen in dem Einen göttlichen Weſen, wird von ihm theils bei Seite gelaſſen, theils umgedeutet. Nicht viel anders verhält es ſich aber auch mit der allgemeinen Vorausſetzung dieſer Lehre, der gemeinſamen Grundlage des jüdiſchen und chriſtlichen Monotheiſmus. Hegel's Aeußerungen über die Perſönlichkeit Gottes lauten ſo unbeſtimmt, daß es ſchwer iſt, ſeine eigentliche Meinung aus denſelben zu entnehmen; zieht man jedoch das Ganze ſeiner Philoſophie zu Rathe, ſo ergiebt ſich allerdings als die weſentliche Bedeutung dieſes Glaubens für ihn nur das Perſönlichwerden Gottes in der menſchlichen Perſönlichkeit. Wenn er ferner die Erzählungen vom Urzuſtand und der Sünde deutlich genug als Mythen behandelt, ſo ſcheint er dagegen den Glauben an den Gottmenſchen zunächſt in ſeinem eigentlichen Sinn gutzuheißen; ſieht man aber freilich näher zu, ſo zeigt ſich, daß es ihm nur um die weſentliche Einheit des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes überhaupt zu thun iſt, welche der Menſchheit in der Form des Glaubens an eine gottmenſchliche Einzelperſönlichkeit habe zum Bewußtſein kommen müſſen; und gerade deßhalb mußte, wie er ſagt, dieſer Einzelne ſterben, um im Geiſt der Gemeinde (alſo nicht leiblich) aufzuerſtehen. Im übrigen wird zwar die geſchichtliche Bedeutung des Todes Chriſti und die Umwälzung, die er im Bewußtſein der Menſchheit herbeiführte, mit tiefem Verſtändniß anerkannt; aber das Dogma über ſeine erlöſenden Wirkungen wird ſchließlich doch auf die allgemeine Wahrheit (oben S. 670) zurückgeführt, der jener geſchichtliche Vorgang als Symbol dient. Wenn endlich die Kirche ihre Vollendung von einem jenſeitigen Leben erwartet, deſſen Anbruch nach altchriſtlichem Glauben durch die wunderbarſte Weltkataſtrophe herbeigeführt werden ſoll, ſo liegt dieſe Erwartung nicht allein in dieſer letzteren Form ſelbſtverſtändlich ganz außer dem Gedankenkreiſe des Philoſophen, ſondern auch für den platoniſirenden Unſterblichkeitsglauben, der in der neueren Zeit an ihre Stelle getreten iſt, hat er in ſeinem Syſtem keinen Raum offengelaſſen, und aus einzelnen Aeußerungen geht deutlich hervor, daß er dieß nicht blos aus Verſehen gethan hat. So ernſtlich es mithin Hegel um die Verſöhnung des Glaubens mit dem Wiſſen zu thun war, ſo

laut er den durch ihn zu Stande gebrachten Abschluß des Friedens zwischen der Philosophie und der Religion verkündigt hat, so zeigt sich doch bald, daß die Bedingungen, unter denen derselbe zu Stande kommen sollte, von beiden Theilen nicht in demselben Sinn aufgefaßt wurden; und auch er selbst kann sich dieß nicht ganz verbergen, wenn er am Schluß der Religionsphilosophie offen bekennt: der Philosophie sei es zwar gelungen, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, aber diese Versöhnung sei nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, sie sei in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der das Besitzthum der Wahrheit zu hüten habe. Wie aber die zeitliche Gegenwart sich aus diesem Zwiespalt herausfinde, sei ihr zu überlassen. „Mag daher auch die „absolute Religion" ihrem Inhalt nach noch so hoch gestellt werden, so fehlt es doch auch ihr nothwendig noch an der adäquaten Form für diesen Inhalt, und so kann Hegel auch in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, seine Betrachtung der Religion nur mit der Forderung des Fortgangs zur Philosophie schließen. Wie aber die Aufgabe und das Verfahren der Philosophie von ihm bestimmt wird, ist schon oben gezeigt worden.

VII. Herbart; Beneke; Schopenhauer.

1. Herbart: der Charakter und die allgemeinen Grundlagen seines Systems.

Wenn sich uns in der hegel'schen Philosophie die systematische Vollendung des nachkantischen Idealismus darstellte, so begegnet uns gleichzeitig bei Herbart der Versuch, die Verirrungen dieses Idealismus dadurch zu bekämpfen, daß dasjenige, was Kant von der früheren deutschen Philosophie noch herübergenommen hatte, weiter verfolgt, die leibniz-wolffische Metaphysik dem veränderten wissenschaftlichen Standpunkt und Bedürfniß entsprechend umgebildet werde. Johann Friedrich Herbart wurde zu Oldenburg den 4. Mai 1776 geboren. Er war also nur ein Jahr jünger als Schelling; und wie dieser von Fichte aus zu seinem späteren System kam, so durchlief auch Herbart die Schule dieses Philosophen, den er (1794 f.) in Jena hörte. Aber schon sehr frühe

sehen wir ihn Fichte und Schelling mit kritischen Einwürfen entgegentreten; und als er sich 1802 in Göttingen habilitirte, hatte er in der Hauptsache den Standpunkt bereits gefunden, dessen Darstellung und Begründung er bis zu seinem Tode (14. August 1841) in Königsberg (1809 ff.) und in Göttingen (1833 ff.) seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit gewidmet hat. Seine Philosophie erhält ihre eigenthümliche Richtung in erster Reihe durch den Gegensatz gegen den Idealismus der Wissenschaftslehre und den Pantheismus der Identitätsphilosophie. Wenn Fichte Kant's Ding-an-sich beseitigt hatte, um die Erscheinungen ausschließlich aus dem vorstellenden Ich zu erklären, so beseitigt Herbart Kant's Lehre von den reinen Anschauungen und den Kategorieen, um das Ding-an-sich nicht zu verlieren; und er geht demnach für die Erklärung der Erscheinungen und des vorstellenden Ich selbst auf die metaphysische Untersuchung über das Ansich der Dinge, der Realen, zurück. Diese Dinge aber faßt er, im Gegensatz zu Schelling und Spinoza, mit Wolff und Leibniz als durchaus individuelle, schlechthin einfache und durch keine reale Wechselwirkung miteinander verbundene Wesen. Sein System ist daher im Unterschied von der vorherrschenden Richtung des nachkantischen Idealismus als realistisch, im Unterschied von der pantheistischen Wendung desselben als individualistisch zu bezeichnen. In seiner weiteren Entwicklung zeigt es sich dann aber freilich, daß es dennoch von jenem Idealismus mehr in sich aufgenommen hat, als sein Urheber selbst sich gestand [1]).

Die Philosophie ist nach Herbart's Definition im allgemeinen „Bearbeitung der Begriffe", und sie unterscheidet sich deßhalb von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch das Verfahren, dessen sie sich bedient, um die Grundbegriffe aller Wissenschaften in ihrem Zusammenhang festzustellen und zu erläutern; dieses Verfahren ist aber für die verschiedenen Theile der Philosophie ein verschiedenes, und man kann deßhalb nicht von *der* philosophischen Methode als Einheit, sondern nur von *den* philosophischen Methoden reden.

Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht nun darin, daß sie klar und deutlich (in dem leibnizischen Sinn;

---

1) In der folgenden Darstellung beziehen sich die Verweisungen auf Hartenstein's Ausgabe von Herbart's Werken (Lpz. 1850 ff.). Weitere Nachweisungen bei Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, b, 313 ff.

ſ. o. S. 92) werden. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüſſe. Die Wiſſenſchaft aber, welche die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, oder genauer die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entſpringende Zuſammenſtellung derſelben betrachtet, iſt Logik; ſie bildet daher den erſten Theil der Philoſophie. Allein die Auffaſſung der Welt und unſerer ſelbſt führt manche Begriffe herbei, in denen ſich, je deutlicher ſie gemacht werden um ſo mehr, Widerſprüche zeigen. Dieſe Begriffe ſo zu verändern und zu ergänzen, daß die Widerſprüche verſchwinden, iſt die Aufgabe der Metaphyſik. Es giebt endlich auch noch eine Klaſſe von Begriffen, die dem Denken gleichfalls nicht erlauben, bei ihrer bloßen Verdeutlichung ſtehen zu bleiben; die jedoch nicht, wie die metaphyſiſchen, eine Veränderung nöthig machen, wohl aber einen Zuſatz in unſerem Vorſtellen herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Mißfallens beſteht. Die Wiſſenſchaft von ſolchen Begriffen iſt die Aeſthetik; in ihrer Anwendung auf das Gegebene geht dieſe in eine Reihe von Kunſtlehren, von praktiſchen Wiſſenſchaften über. Derjenige Theil der allgemeinen und angewandten Aeſthetik, welcher ſich auf die Beſtimmungen des Löblichen und Schändlichen ſammt den daraus entſpringenden Vorſchriften bezieht, iſt die praktiſche Philoſophie, die Tugend- und Pflichtenlehre (I, 43 ff.).

Von dieſen drei Haupttheilen der Philoſophie hat die Logik in Herbart's Darſtellung zwar immerhin manches eigenthümliche; doch iſt dieſes für das ganze Syſtem nicht von ſolcher Bedeutung, daß wir hiebei zu verweilen Anlaß hätten.

Um ſo wichtiger iſt die Metaphyſik nebſt den von ihr abhängigen Wiſſenſchaften, unter denen die Pſychologie bei Herbart die erſte Stelle einnimmt. Sie iſt die Hauptquelle des Einfluſſes, den dieſer Philoſoph geübt, und der Förderung, die er der philoſophiſchen Forſchung gebracht hat. In ihr ſelbſt wird das erſte die Frage nach dem Verfahren ſein müſſen, deſſen ſie ſich zu bedienen hat; die Frage der Methodologie, welche den erſten Theil der Metaphyſik bildet. Nun beſteht die Aufgabe der Metaphyſik nach Herbart, wie bemerkt, im allgemeinen in dem Begreifen des Gegebenen; und gegeben ſind uns, wie dieß Kant zur Anerkennung gebracht hat, blos Erſcheinungen. Aber während uns Kant nur die Empfindungen, als den formloſen Stoff der Vorſtellungen, gegeben ſein ließ, beſteht das Gegebene nach Herbart in Empfindungs-

complexen, Erfahrungsbegriffen. Diese Begriffe enthalten aber durchgreifende Widersprüche. Dennoch dürfen sie nicht einfach beseitigt werden, denn sie sind nun einmal gegeben und müssen als gegebene, als Erscheinungen erklärt werden. Andererseits verlangt aber der Satz des Widerspruchs, daß die Widersprüche als solche beseitigt werden. Es fragt sich demnach, wie dieselben entfernt, auf welche Art die Erfahrungsbegriffe denkbar gemacht werden können. Nun entspringt jeder Widerspruch daraus, daß uns solches als Einheit gegeben wird, dessen Gegensatz seine Zusammenfassung zur Einheit unmöglich macht. Findet sich daher ein Widerspruch, so wird das erste sein müssen, daß die Entgegengesetzten getrennt werden. Allein ihre Einheit ist doch einmal gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß sie in einer andern Beziehung Eins sind, als diejenige, in welcher sie sich widersprechen. Nun lag der Widerspruch darin, daß zwei Verschiedene — sie mögen M und N heißen — dasselbe sein sollten. Dieß ist unmöglich. Wir müssen daher eines von beiden — es sei M — in mehrere zerlegen. Aber auch von diesen kann nicht das eine mit N eins sein, das andere nicht; denn jedes M ist verschieden von N, und andererseits war uns das ganze M als Eins mit ihm gegeben. Dagegen hindert nichts, daß eben aus dem Zusammensein der M das N entspringe, welches mit keinem einzelnen von ihnen identisch ist; daß die Verbindung der M der Grund sei, aus dem N als Folge hervorgeht. Nur durch diese Annahme läßt sich dem Widerspruch entgehen. Wo uns daher ein solcher gegeben ist, da müssen wir in dieser Weise verfahren. Wenn sich bei der Analyse des Gegebenen ein Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat herausstellt, so muß das Subjekt in mehrere Subjekte zerlegt, in dem Prädikat der Ausdruck für ein bestimmtes Verhältniß dieser Subjekte gefunden, und mit diesem Verfahren so lange fortgefahren werden, bis alle Widersprüche entfernt sind (IV, 17 ff. V, 302 f.). Dieß ist die von Herbart so genannte Methode der Beziehungen, dieses merkwürdige Gegenstück der hegel'schen Dialektik, welches ebenso, wie diese, aus Fichte's constructivem Verfahren entsprungen, sich zugleich mit ihr berührt, und ihr diametral entgegengesetzt ist. Jenes, sofern es in beiden der Widerspruch ist, welcher den Fortschritt des Gedankens bestimmt; dieses, weil Herbart den Widerspruch für etwas ansieht, das nur aus der Unvollkommenheit unserer Begriffe entspringe und durch dessen Entfernung erst die Dinge ihrem wahren Wesen nach erkannt werden, während er nach Hegel in den

Dingen ſelbſt ſeinen Sitz hat, und nur ſo aufgehoben werden ſoll, daß er zugleich erhalten und in ſeiner Nothwendigkeit begriffen wird.

Indem nun dieſe Methode auf das Gegebene angewendet wird, entſtehen die drei weiteren Theile der Metaphyſik, die Ontologie, Synechologie und Eidolologie; die weitere Ausführung der Synechologie iſt die Naturphiloſophie, die der Eidolologie die Pſychologie.

Den Gegenſtand der Ontologie bildet die Frage nach der Natur des Seienden als ſolchen. Das Seiende iſt uns aber nicht gegeben, ſondern gegeben iſt uns nur die Erſcheinung. Wir ſetzen ein Seiendes oder Reales, weil wir es zur Erklärung der Erſcheinung vorausſetzen müſſen; und wir ſetzen ein beſtimmtes Reales, weil dieſer beſtimmte Schein ſonſt unerklärlich wäre. Zum Sein kommen wir nur vom Schein aus, aber jeder Schein weiſt auf ein Sein: „wieviel Schein, ſoviel Hindeutung auf's Sein“. Was uns aber nöthigt, über die Erſcheinung hinauszugehen, das ſind nur die Widerſprüche, mit denen ſie behaftet iſt; wäre ſie widerſpruchslos, ſo hätten wir keine Veranlaſſung, nach einem von ihr verſchiedenen Sein zu fragen. Im beſondern ſind es zwei Grundwiderſprüche, die ſich nach Herbart durch alle Erſcheinungen, alle unſere Erfahrungsbegriffe, ganz abgeſehen von ihrem näheren Inhalt, hindurchziehen, dieſelben, welche ſchon den alten Eleaten zum Anſtoß gereichten: der Widerſpruch des Dings mit mehreren Merkmalen, und der Widerſpruch der Veränderung. Weder die eine noch die andere von dieſen Vorſtellungen verträgt ſich, wie er glaubt, ſo wie ſie gewöhnlich gefaßt werden, mit richtigen Begriffen über das Seiende. Das Seiende iſt abſolute Poſition, das ſchlechthin geſetzte, nicht aufzuhebende. Jede Negation iſt aber Aufhebung einer Setzung; und jede iſt ebendeßhalb etwas relatives, nur durch ſeine Beziehung auf das von ihm aufgehobene gedachtes. Die Qualität des Seienden iſt mithin gänzlich poſitiv oder affirmativ, ohne jede Einmiſchung von Negationen. Würden aber mehrere, von einander verſchiedene Beſtimmungen zuſammen die Qualität eines Seienden bilden, ſo wäre keine von beiden für ſich genommen dieſe Qualität, und jede wäre nur mit Beziehung auf die andere geſetzt; die fragliche Qualität hätte daher ſowohl Negation als Relation in ſich. Da dieß nicht zuläſſig iſt, ſo folgt, daß die Qualität des Seienden ſchlechthin einfach iſt. Wenn aber dieſes, ſo kann ein Seiendes als ſolches nicht blos nicht mehrere Merkmale, ſondern nicht einmal Ein von ihm ſelbſt verſchiedenes Merkmal in ſich

haben; denn schon in dem letzteren Fall hätten wir (IV, 100) zwei Verschiedene, die sich näher wie Absolutes und Inhärirendes verhielten, nnd diese Verschiedenen müßten zugleich Ein-und-dasselbe, also nicht verschieden sein. Ebensowenig kann das Seiende sich verändern. Denn was sich ändert, das nimmt eine andere Qualität an; was aber eine andere Qualität hat, das ist ein anderes Ding; wenn sich somit ein Ding änderte, wäre es als dieses Ding gar nicht mehr vorhanden, man könnte daher auch nicht sagen, was man doch mit der Annahme seiner Veränderung sagen will, daß es selbst sich erhalten habe, aber seine Qualität eine andere geworden sei. Will man ferner die Veränderung von äußeren Ursachen herleiten, so entsteht der Widerspruch, daß das Wirkende nur in einem andern wirken, das Leidende durch ein anderes leiden soll, daß also jedes von beiden die Qualität, die es hat, zugleich nicht haben, sondern erst von einem andern erhalten soll: ebendamit aber der Rückgang in's unendliche, daß jede Ursache von einer andern zum Wirken bestimmt werden müßte, diese wieder von einer andern u. s. f., daß mithin keine wirklich in Thätigkeit treten könnte. Führt man die Veränderung auf Selbstbestimmung zurück, so würde jede solche, da sie ja gleichfalls eine Veränderung ist, wieder eine andere als ihre Ursache voraussetzen, und so in's unendliche. Nimmt man ein absolutes Werden an, so müßte (abgesehen von allem andern) die Qualität des Werdenden im Werden selbst, in dem Wechsel unendlich vieler entgegengesetzter Beschaffenheiten bestehen, d. h. sie würde darin bestehen, daß jede Beschaffenheit, die es hat, sich selbst aufhebt und ihr Gegentheil erzeugt, es müßte A, weil es A ist, das Gegentheil von A werden; es müßte ferner in dem Augenblick dieses Uebergangs die frühere Beschaffenheit entweder ganz aufhören, ebendamit aber die Continuität des Werdens zerreißen, oder sie müßte nicht ganz aufhören, während die entgegengesetzte eintritt, und somit widersprechendes in demselben gleichzeitig beisammensein. Die Veränderung ist demnach mit der Unbedingtheit des Seins ebenso unvereinbar wie die Vielheit der Merkmale, weder der eine noch der andere von diesen Begriffen drückt die reale Beschaffenheit des Seienden aus, sondern beide beziehen sich nur auf seine Erscheinung. (I, 173—210. IV, 64—125 u. a. St.)

Wie ist aber diese selbst möglich? Wie haben wir uns den Schein des einheitlichen Dinges, dem mehrere Merkmale zukommen, den Schein der Veränderung und der Causalität zu erklären? Die Antwort auf

diese Frage ist uns durch die früheren Erörterungen über Herbart's Methode an die Hand gegeben. In den uns gegebenen Begriffen sind jene Bestimmungen enthalten; dem Seienden selbst lassen sie sich nicht beilegen, es bleibt nur übrig, sich nach der „Methode der Beziehungen" für etwas zu halten, was sie aus gewissen Verhältnissen des Seienden ergiebt. Dieß aber ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Seiende aus einer Vielheit von realen Wesen (oder wie Herbart gewöhnlich kurzweg sagt: „Realen") bestehe, die an sich selbst einfach und unveränderlich erst in ihrem Zusammensein das erzeugen, was sich den einzelnen Realen als solchen nicht beilegen läßt ohne uns in Widersprüche aller Art zu verwickeln. (Doch soll diese Vielheit, so groß sie auch ist, nicht unendlich sein, weil das Unendliche keine absolute Position vertrage; IV, 260 ff.) Die Vorstellung des Dings mit vielen Merkmalen (oder der Substanz) entsteht, wenn verschiedene Reihen von Realen gegeben sind, die Ein und dasselbe zu ihrem gemeinschaftlichen Ausgangspunkt haben. In diesem Fall wird der gemeinsame Anfangspunkt als das Ding, und jede von jenen Reihen als eine Eigenschaft desselben erscheinen. Aehnlich entsteht die Vorstellung der Veränderung, wenn in dem Zusammensein jener Wesen ein Wechsel eintritt, an die Stelle der einen andere treten. Jedes einzelne von den Realen ist in diesem Falle geblieben, was es war, aber die Summe derselben und ebendamit die Erscheinung, hat sich verändert. Diese und die verwandten Begriffe bezeichnen mit Einem Wort nur eine „zufällige Ansicht" des Seienden. Wie eine und dieselbe Linie, ohne sich zu ändern, das einemal Radius, das anderemal Tangente sein kann, ein Ton, ohne daß seine Schwingungszahl eine andere würde, Grundton oder Oktave, so tritt auch das Reale in verschiedene und wechselnde Verhältnisse zu andern Realen, ohne deßhalb, seiner eigenen Qualität nach betrachtet, eine Mehrheit von Bestimmungen an sich zu haben oder eine Veränderung zu erleiden. (IV, 57 f. 92 ff. 132 ff.)

Allein dieß bedarf wieder einer neuen Erklärung. Worin besteht die Beziehung der Realen, welche die eben besprochenen Erscheinungen erzeugt, und wie können diese aus derselben hervorgehen? Herbart's Antwort (IV, 133 ff.) ist diese. Gesetzt es verhalten sich zwei reale Wesen so zu einander, daß ihre beiderseitigen Qualitäten sich theilweise widersprechen, so müßte in ihrem Zusammensein das, worin sie sich entgegengesetzt sind, sich aufheben. Aber da ihre Qualität einfach ist,

und dieses Entgegengesetzte nur in einer zufälligen Ansicht von dem übrigen getrennt werden kann, so ist dieß unmöglich, das Entgegengesetzte hebt sich nicht auf. Sie bestehen also trotz des Gegensatzes in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand. jedes von beiden erhält sich gegen die Störungen, die ihm vor drohen, und diese Selbsterhaltung der realen Wesen ist al liche Geschehen. Dieß ist der allgemeine Inhalt der Th Störungen und Selbsterhaltungen, von der Herb in der Psychologie eine so umfassende Anwendung gemach als ein Grundpfeiler seines ganzen Systems zu betrachten wird zugeben müssen: wenn man einmal von seinen V ausgeht, so ist sie ein scharfsinniger und im wesentlichen Versuch, unter Festhaltung derselben sich die Möglichkeit der Erscheinungen offen zu halten. Wenn den realen We weder eine Mehrheit von Eigenschaften noch eine Veränder wenn andererseits diese Wesen sich uns nur unter diesen darstellen, wenn man sich endlich nicht entschließen kann, scheinung für einen blos subjektiven Schein zu erklären, dings nichts übrig, als sie auf ein bestimmtes Verhältniß Wesen, der Realen, zurückzuführen, und da die Möglichke Einwirkung auf einander zum voraus aufgegeben ist, Verhältniß kaum in etwas anderem bestehen können, als da von ihnen den anderen gegenüber das bleibt, was es ist, Sein durch sie nicht stören läßt, sich gegen sie erhält. freilich von jenen Voraussetzungen nicht ebenso unbedingt Herbart, so drängt sich gleich hier eine Reihe von Frag befriedigende Beantwortung der Philosoph uns schuldig Worin besteht für's erste das Zusammensein der Realen Selbsterhaltungen gegen einander ausüben? In einem r sammensein offenbar nicht, denn die Realen sind als e nicht im Raume und das Raumverhältniß überhaupt ist der Raum „ein Geschöpf des zusammenfassenden Denken 249 u. o.); es besteht vielmehr, wie Herbart sagt (IV, 13 nur darin, daß die Realen vermöge eines für sie selbst Verhältnisses, einer zufälligen Ansicht, sich gegen einander damit gerathen wir nicht allein in den Zirkel, daß die E der Realen eine Folge ihres Zusammenseins sein soll, und i

sein eine Folge ihrer Selbsterhaltung, sondern dieses Zusammensein verliert auch jede reale Bedeutung: die Realen werden wohl auf Grund der Erfahrung *von uns* zusammengefaßt, aber an sich selbst sind sie ganz unabhängig von einander und außer aller Beziehung zu einander. Was könnte deßhalb ihr Zusammensein bewirken? In den Realen selbst offenbar nicht das geringste, weder eine Störung noch eine Selbsterhaltung. Denn wenn kein Reales in dem andern eine Veränderung zu verursachen vermag, so kann auch keinem von dem andern eine Störung drohen; und wenn keines eine äußere Einwirkung erfährt, so kann auch keines der ihm drohenden Störung innewerden und sich dadurch zu einer Selbsterhaltung anregen lassen (denn dieses Innewerden wäre ja selbst schon eine Einwirkung, die es erführe); wird es aber ihrer nicht inne, so kann auch nicht gesagt werden, daß es seine Qualität gegen das andere erhalte, gegen dasselbe einen Widerstand ausübe. Die Störungen und Selbsterhaltungen sind daher trotzdem, daß das „wirkliche Geschehen" auf sie zurückgeführt wird, gleichfalls nichts, was in den Realen selbst vorgeht, sondern auch nur in einer „zufälligen Ansicht" vorhanden, „zufällige Zustände der realen Wesen" (IV, 222). Das gleiche gilt endlich natürlich auch von dem Wechsel im Zusammensein der Realen, dem „Kommen und Gehen der Substanzen" (IV, 158), aus dem die Erscheinung der Veränderung hergeleitet wird. Auch dieser Vorgang könnte nicht die Realen selbst betreffen, sondern nur die Art, wie sie sich uns darstellen, denn in ihnen selbst soll sich nichts ändern, und in ihrer Lage gegen einander kann sich nichts ändern: theils weil sie nicht im Raum sind, die Lage aber nur im Raume möglich ist, theils weil auch diese Veränderung schon einen in ihnen liegenden Grund, also eine innere Veränderung der Realen voraussetzen würde. Die Consequenz dieser Theorie wäre daher diese, daß die Form, unter der uns die Realen erscheinen, ihre Verbindungen und die Veränderung dieser Verbindungen, nicht in ihnen selbst und ihrem objektiven Verhältniß, sondern nur in unserer subjektiven Auffassung begründet sei. Ob sich aber freilich diese Consequenz unter den Voraussetzungen des Systems durchführen läßt, und ob es uns die Mittel gewährt, das Bewußtsein selbst zu erklären, in welches sein Schwerpunkt durch sie verlegt würde, dieß wird sich erst entscheiden lassen, nachdem wir auch die zwei weiteren Theile der herbart'schen Metaphysik und die zu ihnen gehörigen Untersuchungen kennen gelernt haben.

2. Fortsetzung: Herbart's Naturphilosophie und Psychologie.

Wenn es die Ontologie mit den Realen als solchen und der allgemeinen Möglichkeit ihres Zusammenseins und seiner Veränderungen zu thun hatte, so bezieht sich die Synechologie und die an sie anknüpfende Naturphilosophie auf das räumlich Zusammengesetzte, auf die Körperwelt. Den Uebergang von jenem zu diesem gewinnt Herbart (IV, 159 ff.) durch folgende Betrachtung. Gesetzt, sagt er, zwei reale Wesen, die zusammensein könnten, seien nicht zusammen, so ist in jedem von beiden die Möglichkeit des Zusammenseins mit dem andern, jedem fehlt das andere, jedes ist mit dem leeren Gedanken oder dem Bilde des andern verbunden, und in ihrem wechselnden Zusammensein und Nichtzusammensein vermehrt sich (wie H. des nähern nachzuweisen sucht) die Zahl dieser leeren Bilder fortwährend. Sie vermehrt sich aber in einer bestimmten Ordnung; und es entsteht so durch den Wechsel des Zusammenseins und Nichtzusammenseins der beiden Realen eine Reihe. Die Endpunkte dieser Reihe sind die beiden Realen selbst; zwischen ihnen liegen aber alle die leeren Bilder, welche bei jenem Wechsel durchlaufen wurden, in einer bestimmten Folge an einander. So erhalten wir zunächst die Linie, und zwar, wie Herbart sagt, die „starre", d. h. eine solche Linie, welche aus einer bestimmten Zahl diskreter, ohne Zwischenraum an einander liegender Punkte besteht, und welche sich uns erst in der Folge, durch eine Art unvermeidlicher psychologischer Täuschung (die wieder sehr künstlich erklärt wird), in eine fließende oder stetige verwandelt. In ähnlicher Weise werden dann weiter aus den Linien die Flächen und aus diesen die körperlichen Figuren abgeleitet. Was aber hiemit gedacht wird, das ist noch nicht die Materie oder auch nur der von ihr einzunehmende sinnliche Raum, sondern nur eine Bedingung, die wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, erst der „intelligible Raum", dessen Bedeutung nicht darin aufgeht, der Ort für die Körper zu sein, wie denn z. B. (IV, 171) auch die Zeit, die Folge der Zahlen und der Grade unter der Form einer Linie gedacht wird.

Es soll nun hier nicht weiter untersucht werden, wie es sich mit der Bündigkeit dieser Deduktion verhält: ob es nicht eine greifbare Erschleichung ist, wenn Herbart die Möglichkeit des Zusammenseins der Realen in Bilder derselben verwandelt und diese Bilder wie reale Gegenstände

in den Raum (wenn auch nur den intelligibeln) verlegt; ob endlich nicht dieser ganze Vorgang gleichfalls nach dem oben bemerkten ausschließlich in das Bewußtsein fallen müßte; denn wenn auch Herbart (IV, 206 u. ö.) nicht blos der Wirklichkeit des Raumes, sondern auch der kantischen Lehre über denselben widerspricht, so unterscheidet sich doch seine eigene Ansicht von der letzteren nur dadurch, daß der Raum, wie er will, nicht als eine aprioriſche Anschauung im menschlichen Geiste gegeben ist, sondern als eine für jeden Zuschauer unentbehrliche Form der Zusammenfassung der Dinge erzeugt wird. Sehen wir, wie sich an die Ableitung des intelligibeln Raumes die der Materie und des sinnlichen Raumes (IV, 209 ff.) anschließt.

Das Mittel zu der letzteren liegt für Herbart in dem Begriff der unvollkommenen Durchdringung der Realen. Das vollkommene Zusammensein der Realen ist einfache Durchdringung, d. h. sie befinden sich gegeneinander in vollkommener Störung und Selbsterhaltung. Wenn jedoch mehrere Realen zugleich in dasselbe einzudringen streben, so kann dieses unmöglich gegen jedes von ihnen eine vollkommene Selbsterhaltung ausüben, es entsteht daher ein unvollkommenes Zusammensein der Realen, sie sind, obwohl an sich selbst untheilbar, doch in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet, theils in einander, theils außer einander, sie nehmen mehr als einen mathematischen Punkt ein, es bildet sich aus ihnen ein Klümpchen, ein Molekule, welches durch die weiteren Verwicklungen dieses Verhältnisses zu einer körperlichen Masse anwächst, wir erhalten die Erscheinung der Materie. Sofern hiebei die Realen an sich eine vollkommene Störung und Selbsterhaltung in einander hervorrufen, also ganz in einander eindringen sollten, schreiben wir allen Theilen der Materie Attraktion zu; weil aber dasselbe Reale sich nicht gegen mehrere zugleich in vollkommener Selbsterhaltung befinden kann, scheint es eine zurückstoßende Gewalt gegen sie auszuüben, und diese nennen wir Repulsion. Zugleich mit der Materie entsteht das Continuum, der sinnliche Raum. Weil aber der Raum und das Sein im Raume kein den Dingen selbst zukommendes Prädikat ist, sondern nur die Form ihrer Zusammenfassung, die Art, wie die Möglichkeit derselben sich im Zuschauer abspiegelt, so entziehen sich die Dinge dieser Zusammenfassung auch wieder, sie ändern ihre Stelle im Raume, sie bewegen sich. Die Bewegung ist daher nichts, was in den Dingen selbst vorgeht — als ein solcher Vorgang gedacht, ist sie gerade so unmöglich, wie die Ver-

änderung überhaupt, und die Einwürfe Zeno's gegen die Bewegung sind insofern heute noch in ihrem Rechte (IV, 233 ff. I, 226 f.) — sondern sie ist etwas, was den Zuschauern widerfährt, „ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung", ein Entweichen der Objekte aus der Gemeinschaft, in die man sie aufnehmen will, sie ist kein wirkliches Geschehen, sondern ein Schein. Aber dieser Schein ist kein subjektiver, sondern ein objektiver, d. h. er geht aus den allgemeinen, nicht blos aus den in der menschlichen Natur liegenden Bedingungen der räumlichen Zusammenfassung, aus dem Zusammentreffen der Bilder im Zuschauer als solchem hervor. Die Bewegung erfolgt insofern auch wenn sie nicht beobachtet wird, denn die Regel des Beobachtens, die Möglichkeit des Zusammentreffens der Bilder in einem etwaigen Zuschauer bleibt dieselbe, ob ein solcher da ist, oder nicht; aber doch würde sie alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung stattfände (IV, 225 ff. 248 ff.).

Auf Grund dieser Theorie unternimmt es nun Herbart in seinen „Umrissen der Naturphilosophie" (einem Anhang zur Metaphysik) und einigen kleineren Abhandlungen die wichtigsten Naturerscheinungen zu erklären. Es ist dieß ein höchst scharfsinniger Versuch, ein naturwissenschaftliches System einer Metaphysik abzugewinnen, welche die Grundbedingung alles natürlichen Geschehens, die Veränderung, die Bewegung, die Wechselwirkung der Dinge, für einen bloßen Schein erklärt. Er enthält auch im Einzelnen viel interessantes, wie dieß von einem so bedeutenden, und in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften so bewanderten Denker nicht anders zu erwarten war. Aber der innere Widerspruch und die Unlösbarkeit der Aufgabe, welche der Philosoph sich gestellt hat, macht sich doch allenthalben fühlbar; wir finden uns in seiner ganzen Ausführung fortwährend in der Schwebe zwischen objektivem und blos subjektivem Geschehen, und es kommt hier so wenig, wie früher, zur Klarheit darüber, ob die Processe, aus denen er die Naturerscheinungen ableitet, in den Dingen außer uns, oder nur in unserer Vorstellung vor sich gehen. Er stellt den Grundsatz auf, der äußere Zustand der Realen müsse stets dem innern (ihren Selbsterhaltungen) entsprechen und demgemäß mit jenem sich verändern (IV, 346); und doch ist es eines von den Axiomen seiner Metaphysik, daß in ihrem innern Zustand sich nichts verändern könne, daß alle Veränderung nur ihr Verhältniß zu einander, nur eine zufällige Ansicht, also nur

ihren äußeren Zustand betreffe. Er handelt ausführlich, wie er nicht anders kann, von den Bewegungen der Körper, ihren Gesetzen und Ursachen; aber zugleich unterläßt er nicht, uns zu erinnern (386 f.), daß die Bewegung nicht ein Zustand des Realen, sondern lediglich ein objektiver Schein sei, von dem sich überdieß, wie wir gesehen haben, gar nicht angeben läßt, wo er eigentlich seinen Sitz hat. Er macht seine Lehre von der Durchdringung der Realen zur Grundlage seiner ganzen Naturerklärung; und wie er ihrer „vollkommenen Durchdringung" zuliebe die Undurchdringlichkeit der Materie ganz und gar für einen Wahn erklärt (z. B. VI, 391), so führt er andererseits weit die meisten Naturerscheinungen auf ihre unvollkommene Durchdringung zurück; aber dem, was dieser Begriff allein bedeuten kann, der Ausübung unvollkommener Störungen und Selbsterhaltungen, unterschieben sich jetzt noch mehr als früher Raumanschauungen, und wiewohl er selbst dieß (IV, 347) ausdrücklich als eine Fiktion anerkennt, behandelt er doch die vielen mit Einem und demselben unvollkommen verbundenen Realen wie körperliche Atome, die theilweise in ihm stecken, theilweise aus ihm hervorragen. Die primitivsten Unterschiede der Materie werden daraus hergeleitet, daß zwischen ihren Elementen entweder 1) ein starker und gleicher, oder 2) ein starker aber sehr ungleicher, oder 3) ein schwacher und gleicher, oder 4) ein schwacher und sehr ungleicher Gegensatz stattfinde; der erste von diesen vier möglichen Fällen soll die starre oder feste Materie ergeben, der zweite den Wärmestoff, der dritte das Electricum, der vierte den Aether. Den letzteren hält Herbart (445 ff. 348) nicht allein für den Träger des Lichts, sondern auch der Schwere; indem er nämlich die Wirkung in die Ferne bestreitet, will er die Schwere daraus herleiten, daß jeder Körper den Aether zu einem besondern System von Schwingungen veranlasse, deren Rückwirkung die entfernten Körper gegen ihren gemeinschaftlichen Schwerpunkt hintreibe. Weiter kann ich hier auf Herbart's Behandlung der unorganischen und der organischen Physik um so weniger eintreten, da dieselbe ebensowenig, als die hegel'sche Naturphilosophie, einen erheblicheren Einfluß auf die Naturwissenschaft gehabt hat.

Weit wichtiger ist seine Psychologie, deren metaphysische Grundlagen der vierte Theil der Metaphysik, die Eidolologie, enthält. Die leitenden Gedanken für Herbart's Behandlung dieser Wissenschaft ergeben sich aus der Ontologie. Die gewöhnliche Vorstellung über die

Seele, nach der sie zwar unkörperlich, aber von Hause aus mit verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten ausgestattet sein soll — diese Vorstellung erscheint ihm gerade so widersprechend, wie überhaupt die des Dinges mit vielen Merkmalen; und er wird nicht müde, aus diesem Gesichtspunkt namentlich die Lehre von den Seelenvermögen mit der herbsten Kritik zu verfolgen. Das vorstellende Subjekt oder die Seele kann seiner Ansicht nach nur eine durchaus einfache Substanz sein, unzerstörbar wie alle Realen. Ihre Qualität ist uns unbekannt; ihre Thätigkeit besteht, wie die jedes Realen, in ihrer Selbsterhaltung. Diese Thätigkeit ist an sich selbst eine durchaus einfache; eine Vielheit kann — nicht in sie selbst, sondern in ihre Erscheinung — nur dadurch kommen, daß sie mit andern realen Wesen in einem bestimmten Verhältniß steht. Die Gesammtheit dieser Wesen bildet den Leib, eine Zusammensetzung von Realen, welche durch die vielfachsten Complicationen ihrer Selbsterhaltungen mit einander verknüpft sind; die Verbindung der Seele mit dem Leibe folgt denselben Gesetzen, wie jede Verbindung von Realen überhaupt. Der Sitz der Seele ist im Gehirn, wo sie sich, wie Herbart annimmt, in einem bestimmten Raume bewegt. Aus ihrem Zusammensein mit den Wesen, die ihren Leib bilden, und zunächst mit den centralen Nervenenden, ergeben sich einerseits für sie selbst, andererseits für die mit ihr verbundenen Realen Störungen, gegen welche die eine wie die andern Selbsterhaltungen ausüben. Die Selbsterhaltungen der letzteren manifestiren sich in den körperlichen Funktionen; *die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen*. Die Seele ist daher nicht an sich selbst eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen; aber für uns ist das Vorstellen das einzige wirkliche Geschehen, wovon wir ein unmittelbares Bewußtsein haben. (V, 289 ff. VI, 390 ff. u. a. St.)

Aus dem gegenseitigen Verhältniß der Vorstellungen sind nun nach Herbart alle Erscheinungen des geistigen Lebens zu erklären. Je nachdem die Vorstellungen einander entgegengesetzt oder vereinbar sind, werden sie sich hemmen oder verbinden, und im letzteren Fall werden sich theils Complicationen, theils Verschmelzungen ergeben, die beide wieder bald vollkommen, bald unvollkommen sind: Complicationen, wenn sich Vorstellungen verbinden, die verschiedenen Continuen angehören und wegen dieser ihrer Ungleichartigkeit sich nicht hemmen können (wie etwa die Vorstellungen grün und sauer, welche im Bild einer Gurke compli-

cirt sind); Verschmelzungen, wenn Vorstellungen zusammentreffen, die zu Einem Continuum gehören. Durch die Hemmung entsteht eine Spannung der Vorstellungen gegen einander; ein Theil derselben wird unter die „Schwelle des Bewußtseins“ (wobei Herbart wieder zwischen der statischen und der mechanischen Schwelle unterscheidet) herabgedrückt, ein anderer Theil erhält sich, in verschiedenen Verhältnissen, über der Schwelle; die niedergedrückten Vorstellungen streben auf, denn jede Vorstellung ist als Selbsterhaltung der Seele Widerstand gegen eine Hemmung; die complicirten und verschmolzenen erfahren durch einander verschiedenartige Hemmungen und Förderungen („Complications- und Verschmelzungshülfen“), und es ergiebt sich so ein verwickeltes Ganzes von Wirkungen und Gegenwirkungen, welches aber in allen Theilen durch die allgemeinen mechanischen und statischen Gesetze beherrscht ist. Die Psychologie, als die „Statik und Mechanik des Geistes“, soll diese Gesetze bestimmen, und die Erfolge berechnen, welche unter den verschiedenen, in den möglichen Verhältnissen der Vorstellungen liegenden Bedingungen sich ergeben. Das Verfahren, dessen sie sich hiebei zu bedienen hat, ist von dem der allgemeinen Mechanik nicht verschieden: die Psychologie soll *mathematisch* behandelt werden, und Herbart selbst stellt in eingehender Untersuchung die Formeln auf, nach denen die verschiedenen psychischen Vorgänge zu berechnen sind.

Auch diejenigen Seelenthätigkeiten, welche man gewöhnlich von der Vorstellungsthätigkeit unterscheidet, kann Herbart, seinem ganzen Standpunkt gemäß, nur für Erscheinungen halten, die sich aus dem Mechanismus der Vorstellungen ergeben. Das *Gefühl* entsteht, wenn sich eine Vorstellung durch das Gleichgewicht emportreibender und hemmender Kräfte im Bewußtsein erhält. Das *Begehren* ist das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet und dabei die andern Vorstellungen nach sich bestimmt; in demselben Maße, wie dieser Proceß vom Bewußtsein beherrscht wird, ist das Begehren ein vernünftiges; aber auch in diesem Fall ist es nur das mechanische Verhältniß der Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welches den Ausschlag giebt; an eine Wahlfreiheit in Kant's Sinn kann nicht gedacht werden, da sie dem Causalitätsgesetz widersprechen und jede Charakterbildung unmöglich machen würde (VI, 75 f. 347 ff. 385 ff. V, 319). Die ganze Complexion der Vorstellungen, die mit der Seele in Verbindung stehen, bildet das, was man *das Ich* nennt. Auf diese letztere Bestimmung

legt Herbart um so größeren Werth, da der gewöhnliche Begriff des Ich seiner Ansicht nach an so auffallenden Widersprüchen leidet, daß dieselben nirgends im Gegebenen so gedrängt, wie hier, liegen. Das Ich soll das sich selbst Wissende, sich Vorstellende sein, und eben hierin, im Selbstbewußtsein, soll sein Wesen bestehen. Aber, fragt unser Philosoph, was soll dieß heißen: „das Ich stellt sich vor?" Das Ich ist eben das Sichvorstellende; sagt man daher, das Ich stelle sich vor, so sagt man: das Sichvorstellende stelle das Sichvorstellende vor. Aber in diesem Satze kommt sowohl im Subjekt als im Objekt wieder das Ich (als Sich) vor; dieses müßte daher wieder erklärt werden und könnte wieder nur als das Sichvorstellende erklärt werden, so daß wir eine in's unendliche gehende Wiederholung desselben Begriffs, ein endloses idem per idem erhielten und der wirkliche Begriff des Ich gar nie vollzogen werden könnte. Soll ferner das Subjekt jenes Vorstellens mit dem Objekt identisch sein, so können beide nicht als Subjekt und Objekt unterschieden werden; werden sie umgekehrt unterschieden, so müßten die Entgegengesetzten eben als entgegengesetzte einerlei sein, und auch dieser Unsinn würde sich in's unendliche wiederholen (V, 274 ff. IV, 304 ff.). Diesen Widersprüchen läßt sich nur dadurch entgehen, daß der Begriff des Ich nach der Methode der Beziehungen behandelt, daß es aus der einfachen Substanz, welche das Subjekt und der Grund aller unserer Vorstellungen sein soll, in das zusammengesetzte Produkt derselben verwandelt wird. Wie das Ding nur den Punkt bezeichnet, in dem verschiedene Reihen von Realen zusammentreffen (s. o. S. 678), so bezeichnet das Ich den Punkt, in welchem alle unsere Vorstellungsreihen zusammentreffen, und die Vorstellung des Ich oder das Selbstbewußtsein entsteht uns nur dadurch, daß wir diesen Punkt von den einzelnen Reihen, die sich in ihm schneiden, unterscheiden. Dieser Punkt ist aber kein fester, sondern er wechselt fortwährend zugleich mit den Reihen, durch deren Zusammentreffen er entsteht, und es ist nicht Ein Wesen, welches im Selbstbewußtsein sich selbst vorstellt, sondern die appercipirenden Vorstellungsmassen sind andere als die appercipirten; weil aber von jeder einzelnen der letztern abstrahirt werden kann, entsteht die Täuschung, als ob auch von allen zusammen abstrahirt werden könnte, die Vorstellung des Ich als des nur sich selbst wissenden, mit sich identischen Wesens. (VI, 188 ff. 228 ff. vgl. 360 u. a. St.)

Herbart hat diese psychologische Theorie, welche hier nur nach ihren

hervortretendsten Zügen bezeichnet werden konnte, mit großer Sorgfalt in's einzelne ausgeführt, und er nimmt mit derselben unstreitig in der Geschichte der Psychologie eine bedeutende und ehrenvolle Stelle ein. Durch den Nachdruck, mit dem hier auf eine streng naturwissenschaftliche Erklärung des geistigen Lebens gedrungen, den Ernst, mit dem sie versucht wird, durch die Schärfe der psychologischen Beobachtung, die einschneidende Kritik der herkömmlichen Annahmen und Begriffe haben Herbart's psychologische Arbeiten einen sehr eingreifenden und über die Grenzen seiner Schule weit hinausgehenden Einfluß gehabt, und sie werden noch lange auch solchen, die sich im Princip von der Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens nicht zu überzeugen wissen, die vielfachsten Belehrungen und Anregungen darbieten. Aber je folgerichtiger und vollendeter diese Theorie von ihrem Urheber entwickelt ist, um so deutlicher treten auch ihre Lücken und Schwächen hervor, um so weniger lassen sich die Fragen zurückdrängen, auf welche sie uns die Antwort schuldig bleibt. Es ist schon oben (S. 679 f.) darauf hingewiesen worden, daß Herbart's Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen, dieser Mittelpunkt seiner Metaphysik, zu keinem wirklichen Verhältniß der realen Wesen und keiner wirklichen Veränderung dieses Verhältnisses, sondern nur zu dem Schein derselben hinführen, alles objektive Geschehen in eine subjektive Erscheinung verwandeln würde. Das gleiche muß natürlich von dieser Lehre auch in ihrer Anwendung auf die Psychologie gelten. Auch hier müssen wir fragen, wie denn die Seele durch diejenigen Realen, welche ihren Leib bilden, mit Störungen bedroht und zu Selbsterhaltungen angeregt werden könnte; was daher alle jene von Herbart mit diesem großen Aufwand von Scharfsinn beschriebenen und erklärten psychologischen Vorgänge anderes sein könnten, als Erscheinungen, die nur in unserer Vorstellung, unserer Auffassung des Seelenlebens existiren, die Seele selbst aber als dieses einfache und unveränderliche Reale gänzlich unberührt lassen? Aber möchte man sich auch vielleicht in der Ontologie zu dieser idealistischen Consequenz entschließen, selbst auf die Gefahr hin, Herbart's eigentlicher Meinung zu widersprechen und eine für sein System unentbehrliche Zweideutigkeit zu zerstören, so ist der Psychologie auch dieser Ausweg abgeschnitten. Denn gesetzt auch, die Vielheit und der Wechsel der Vorstellungen falle nur in die Erscheinung, so setzt doch diese selbst ein vorstellendes Wesen voraus, dem sie erscheint, sie ist nur in der vorstellenden Seele vor

handen. Ist aber in der Seele die Vorstellung eines Mannigfaltigen und einer Verbindung dieses Mannigfaltigen, so ist in ihr, und zwar in ihr selbst, nicht blos in einer „zufälligen Ansicht“ von ihr, auch eine Mannigfaltigkeit und eine Verbindung von Vorstellungsakten, denn nur dadurch kann jene Vorstellung entstehen; ist in der Seele die Vorstellung der Veränderung, so ist in ihr auch eine Veränderung der Vorstellungen, denn nur dadurch, daß ihre Vorstellungen sich ändern, kann ihr der Schein entstehen, als ob sich in den Dingen etwas geändert habe. Sollen sich endlich jene Erscheinungen aus dem Zusammensein der Seele mit andern Realen ergeben, so müssen diese auf sie einwirken; und auch diese Einwirkung kann man nicht in das Gebiet der zufälligen Ansichten verweisen, sondern das Reale, das wir Seele nennen, muß selbst von ihr getroffen werden, da sie sonst keine Vorstellungen in ihm hervorrufen könnte, diese Vorstellungen aber allein es sind, in denen die Erscheinung als psychologischer Schein ihren Sitz hat. Damit also die Erscheinung möglich sei, müssen wir der Seele alles das zuschreiben, was nach Herbart's metaphysischen Voraussetzungen keinem Realen zugeschrieben werden darf: eine Vielheit von Bestimmungen neben der Einheit des Wesens, einen Wechsel dieser Bestimmungen, ein Bestimmtwerden durch anderes. Daß Herbart das eine zugiebt, und das andere läugnet, daß er die Vorstellungsprocesse erklären will und doch kein Subjekt übrig läßt, in dem sie sich vollziehen könnten, dieß ist — ganz abgesehen von allem andern, was man gegen sie einwenden könnte — der Grundwiderspruch seiner Psychologie.

Nur eine Folge dieses Widerspruchs und der Verlegenheit, in die er durch denselben geräth, ist die eigenthümliche Unklarheit, in welcher der Grundbegriff seiner ganzen Psychologie, der Begriff der Vorstellung, von Herbart gehalten wird. Während die Vorstellungen ursprünglich nichts anderes sein können und sein sollen, als die Selbsterhaltungen der Seele, die Formen, welche ihre an sich einartige Selbsterhaltung in ihrem Verhältniß zu anderen Wesen annimmt, werden sie Herbart im weiteren Verlaufe zu Kräften, die mit einander in Wechselwirkung stehen, und sie werden auch als Kräfte bezeichnet (z. B. V, 289. 389); es wird ihnen selbst wieder ein Vorstellen beigelegt, wenn von beobachteten und beobachtenden, appercipirten und appercipirenden Vorstellungsmassen gesprochen wird (VI, 190. 360 u. o. vgl. S. 687); ja in dem, was Herbart über ihr Aufstreben, ihr Emporsteigen und Sinken, ihre Verschmelzungen und

Complicationen ſagt, werden ſie wie reale Weſen, Molecülen oder gasförmige Körper behandelt, die ſich in einem gegebenen Raume drängen und ſtoßen, verbinden und trennen. Das letztere kann nun freilich nicht eigentlich genommen werden; aber andererſeits können wir auch von dem Bilde nicht abſtrahiren und es in ſeine begriffliche, ohnedem ſchwer anzugebende Bedeutung überſetzen, wenn Herbart's Darſtellung der pſychiſchen Vorgänge ihren eigenthümlichen Charakter behalten, wenn jene Statik und Mechanik des Geiſtes möglich ſein ſoll, in deren Entdeckung er ſelbſt das Hauptverdienſt ſeiner Pſychologie ſieht. Aus den Vorausſetzungen ſeiner Theorie laſſen ſich die Vorſtellungen nicht blos nicht als reale Vorgänge in der Seele, ſondern nicht einmal als Bewußtſeinserſcheinungen denkbar machen; gerade dadurch ſieht er ſich aber genöthigt, ihnen eine Realität und Selbſtändigkeit beizulegen, welche ihnen in dieſer Weiſe nicht zukommt und nicht zukommen kann.

Von hier aus gewinnt nun auch Herbart's Verhältniß zur Zeitphiloſophie ein verändertes Ausſehen. Seiner urſprünglichen Abſicht nach wollte Herbart dem nachkantiſchen Idealiſmus mit einer realiſtiſchen Metaphyſik, ſeinen aprioriſchen Conſtructionen mit einem naturwiſſenſchaftlichen Verfahren entgegentreten. In Wahrheit löſt ſich ihm das wirkliche Geſchehen noch in ganz anderer Weiſe, als jenem, in einen ſubjektiven Schein auf. Im Hintergrund der Erſcheinung ruhen die Realen als Dinge-an-ſich, von deren wirklicher Qualität wir ſchlechterdings nichts wiſſen, dagegen fällt alles, was den wirklichen Inhalt unſerer Vorſtellungen ausmacht, ganz und gar in das Gebiet des Scheines, es entſteht uns nur durch eine zufällige Anſicht eines Zuſammenſeins der realen Weſen, welches ſeinerſeits gleichfalls in keinem realen Verhältniß derſelben, ſondern wieder nur in einer zufälligen Anſicht beſtehen könnte; und dieſer Schein ſelbſt hat, wenn wir näher zuſehen, keinen Ort, in dem er ſich bilden, kein Subjekt, dem er entſtehen könnte. Ebenſowenig gelingt es ihm mit der Methode, durch die er den aprioriſchen Conſtructionen ein Ende machen will. Alle jene Einwendungen gegen die gegebenen Begriffe, auf die Herbart ſeine eigene Metaphyſik gründet, beruhen ſchließlich doch nur auf ſeinen Beſtimmungen über das Seiende; dieſe Beſtimmungen hat er aber nicht auf Grund der Erfahrung, durch wiſſenſchaftliche Analyſe derſelben, gewonnen, ſondern ſie ſind eine aprioriſche Vorausſetzung, für die er keinen weiteren Beweis nöthig findet. So will er denn freilich das Gegebene erklären,

aber die Richtung dieser Erklärung ist zum voraus durch Principien vorgezeichnet, die weder aus der Erfahrung geschöpft, noch an ihr bewährt sind. Auch Herbart kann mithin die idealistische und aprioristische Neigung der nachkantischen Philosophie nicht verläugnen, und gerade weil er ihr entgehen möchte, kommt sie bei ihm nur um so deutlicher zum Vorschein.

3. Fortsetzung: Herbart's Aesthetik, praktische Philosophie und Religionslehre.

Mit der Metaphysik und selbst mit der Psychologie soll nach Herbart, dem ja schon Kant in der Trennung des Theoretischen und des Praktischen vorangegangen war, die Aesthetik (in dem S. 674 angegebenen umfassenderen Sinn) in keiner solchen Verbindung stehen, daß sie ihrem allgemeinen Inhalt nach irgendwie durch jene bedingt wäre; denn die Metaphysik hat es mit dem Gegebenen zu thun, die Urtheile des Wohlgefallens und Mißfallens dagegen sind, wie er glaubt, von der Kenntniß des Gegebenen in ihrem Ursprung ganz unabhängig, und erst bei ihrer Anwendung und ihrem Uebergang in einzelne Kunstlehren, wie Politik und Pädagogik, wird die Herbeiziehung der Psychologie nöthig. Indessen findet zwischen beiden doch auch bei Herbart ein engerer Zusammenhang statt, als er selbst einräumt. Wenn er die Ethik auf Aesthetik zurückführt, so liegt dieß ganz in der Richtung eines Determinismus, für den es folgerichtig wohl ein Urtheil über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Seienden geben kann, aber keine Forderung eines solchen, das sein soll; auch wenn es nicht ist; und wenn sich die sittlichen wie die ästhetischen Urtheile, ohne alle Rücksicht auf den Inhalt des Beurtheilten, ausschließlich auf seine formalen Verhältnisse beziehen sollen, so erinnert uns dieß daran, daß auch die Metaphysik sich nicht mit der Beschaffenheit, sondern nur mit den Verhältnissen der realen Wesen, nur mit den Formen beschäftigt, unter denen sich ihr Zusammensein darstellt [1]).

Den Gegenstand der Aesthetik bildet im allgemeinen das Schöne, oder wie auch gesagt wird, das, worauf die Geschmacksurtheile sich beziehen. Schön ist aber, im Unterschied von dem Begehrten und dem

1) Zum folgenden vgl. man neben Erdmann (III, b, 318 ff.) auch Trendelenburg Histor. Beitr. III, 122 ff.

Angenehmen, das, was an den Objekten unwillkührlich gefällt. Nun läßt sich aber alles, was uns gefällt oder mißfällt, auch ohne Beifall oder Mißfallen rein theoretisch vorstellen; und da nun dasselbe nicht in derselben Beziehung, in der es gleichgültig ist, gefallen oder mißfallen kann, so schließt Herbart, die Materie der Dinge sei gleichgültig, nur ihre Form, nur die Verhältnisse gewisser einfachen Elemente seien der ästhetischen Beurtheilung unterworfen. Er verlangt daher von der Aesthetik, daß sie uns in die Auffassung der gesammten einfachen Verhältnisse versetze, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Mißfallen erzeugen (VIII, 11 ff. I, 124 ff.). Aus diesem Gesichtspunkt ist später in seiner Schule die Aesthetik im engeren Sinn bearbeitet worden. Er selbst hat sich in dieser Beziehung auf kurze Andeutungen (I, 146 ff. 159 ff. II, 106 ff. u. a. St.) beschränkt und sich aus dem Gebiete, das er im allgemeinen als das ästhetische bezeichnet, zu eingehenderer Darstellung den Theil ausgewählt, der sich mit dem sittlich Schönen beschäftigt, die praktische Philosophie.

Von den übrigen Theilen der Aesthetik unterscheidet diese sich dadurch, daß sie es mit Willensbestimmungen zu thun hat; im übrigen gilt auch von ihr, was von der Aesthetik überhaupt gilt. Sie hat zu fragen, was in unserem Wollen an sich selbst gefällt oder mißfällt, und sie kann dieses nur in gewissen Verhältnissen der Willensthätigkeiten suchen. „Die sittlichen Elemente sind gefallende und mißfallende Willensverhältnisse“ (I, 137). Welches dieses sind, läßt sich in durchaus allgemeingültiger Weise angeben: „vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt das gleiche Urtheil mit sich“; aber diese Urtheile lassen sich, wie Herbart glaubt, nicht auf Ein höheres gemeinschaftliches Princip zurückführen. Wollen wir daher die Vorstellung der einfachsten absolut gefallenden Willensverhältnisse mit dem Namen der sittlichen Musterbegriffe oder Ideen bezeichnen, so wird von denselben nur in der Mehrzahl gesprochen werden dürfen. (I, 137. VIII, 25 ff.)

Näher sind es der ursprünglichen sittlichen Ideen nach Herbart fünf. Sieht man zunächst auf den Einzelnen und das Verhältniß seines Willens zu sich selbst, so gefällt theils die Einstimmung des Willens mit dem eigenen Urtheil, die innere Freiheit, theils das richtige Größenverhältniß der Strebungen, die Vollkommenheit, und so erhalten wir an diesen Begriffen die zwei ersten sittlichen Ideen. Faßt man andererseits das Verhältniß des Einzelnen zu Andern in's Auge,

und betrachtet man dieses zunächst als ein blos vorgestelltes, so wird man derjenigen Bestimmung dieses Verhältnisses Beifall geben, derzufolge der Wille die Befriedigung des fremden Willens unmittelbar zu seinem Gegenstand macht, und darin besteht das Wohlwollen, die dritte von den sittlichen Ideen. Betrachtet man endlich das gleiche Verhältniß als ein wirkliches, ein Verhältniß mehrerer in die Sinnenwelt eingreifender und sich darin gegenseitig hemmender Willen, so zeigt sich einestheils ein Mißfallen am Streite, es wird verlangt, daß er vermieden werde, daß jeder Wille den ihn hemmenden Willen der Andern zulasse, ihm etwas überlasse, und daß dieß alle gleichmäßig thun; und hieraus ergiebt sich die Idee des Rechts, d. h. der Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Anderntheils mißfällt nicht minder die Störung, welche entsteht, wenn die absichtliche Wohlthat oder Uebelthat unerwiedert bleibt, und so erhalten wir die Idee der Billigkeit oder der Vergeltung. Aus der Anwendung dieser fünf ursprünglichen Ideen auf die Gesellschaft entstehen dann weiter vier abgeleitete oder gesellschaftliche Ideen. Der Idee des Rechts entspricht die Idee der Rechtsgesellschaft, der Vergeltung das Lohnsystem, dem Wohlwollen das Verwaltungssystem, der Vollkommenheit das Cultursystem. Alle diese Systeme vereinigen und durchdringen sich in der „beseelten Gesellschaft“ (VIII, 101 ff.), dem Ganzen, das von einem gemeinschaftlichen auf ihre Darstellung gerichteten Willen erfüllt ist, das aber wieder verschiedene, vollkommenere und unvollkommenere, engere und umfassendere, sich unter- und übergeordnete Formen hat. „Die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäß Gegenstand des Beifalls wird“, ist die Tugend; in einer Auseinandersetzung dessen, was in den verschiedenen Fällen zu thun und zu lassen ist, und der Gesinnung, mit welcher darüber zu beschließen ist, besteht die Pflichtenlehre; wiewohl aber Herbart selbst die Grundzüge einer solchen entwirft, findet er doch, sie sei immer unzulänglich, da sie nur einzelne Momente hervorheben könne, aber die genaue Abmessung des richtigen Handelns einem jeden für jeden konkreten Fall überlassen müsse. (VIII, 107 ff. 150 ff.) Die Bildung zur Tugend bildet den Mittelpunkt der Erziehung. Mit der Erziehungslehre, der Pädagogik, hat sich Herbart als Schriftsteller fortwährend eifrig und sorgfältig beschäftigt, und auch in seiner Schule ist dieses Fach im Zusammenhang mit der Psychologie fleißig angebaut

worden; die gegenwärtige Darstellung kann jedoch auf seine Leistungen in demselben nicht näher eingehen.

Aus dem Bedürfniß der Gesellschaft entspringt der Staat. Soll die Gesellschaft Bestand haben, so bedarf es eines äußeren Bandes, einer Macht, die sie zusammenhält; und diese Macht muß den ganzen Boden, auf welchem die einander durchkreuzenden gesellschaftlichen Sphären sich begegnen, allein beherrschen, um sie alle zu beschützen und jedem Zusammenstoß zwischen ihnen vorzubeugen. Der Staat ist daher nichts anderes, als „Gesellschaft durch Macht geschützt", und sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller auf seinem Machtgebiet gebildeten Gesellschaften, der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungs- und Kultursystems. Der Beschränkung des Staatszwecks auf den Rechtsschutz widerspricht Herbart, und der Theorie, welche die Staatslehre auf die Rechtsidee allein gründen will, hält er entgegen, die Verbindung der Menschen zum Staate sei überhaupt nicht Ausfluß irgend einer Idee, sondern das Werk einer psychologischen Nothwendigkeit, und wenn die in den Gemüthern lebendig gewordenen Ideen hiezu mitwirken, so gelte dieß doch nicht blos von der Rechtsidee, sondern von allen praktischen Ideen. Zunächst beruht der Staat, wie er sagt, darauf, daß sich unter den Menschen der Unterschied der Stände, der Dienenden, Freien, Angesehenen und Herrschenden bildet. Was aber die Menschen in dieses Verhältniß zusammenführt, ist ein dreifaches: der Privatwille der Einzelnen, durch den sie sich zu einem allgemeinen Willen vereinigen, die „Form" oder die politischen Einrichtungen, und die Macht. Herbart seiner Seits legt unter diesen drei Stücken, im ausgesprochenen Gegensatz zu der vorherrschenden Neigung der Zeit, den Verfassungsformen einen so geringen Werth bei, daß er von dem Tadel, die Bedeutung guter politischer Institutionen unterschätzt zu haben, nicht freizusprechen ist. Die Formen folgen, wie er glaubt (VIII, 130. II, 134), aus dem Gemeinwillen und den natürlichen Bedingungen seiner Verwirklichung von selbst, und die eigentliche Bürgschaft für den Bestand der Staatsordnung und den heilsamen Gebrauch der Staatsmacht liegt weit mehr in den Sitten des Volks und dem guten Willen der Regierung, als in irgend einer verfassungsmäßigen Garantie. „Eine edle Nation," ruft er aus, „falls sie das Glück hat, eine edle Regierung zu besitzen, richte geradezu auf diese ihr Vertrauen, und blicke dankbar gen Himmel! Sie hüte sich zu künsteln!" (II, 144.) Seiner Ansicht nach handelt es

sich bei der Staatskunst weniger um die Erfüllung rechtlicher Anforderungen, als um die Berechnung einer psychologischen Nothwendigkeit. Sie soll die Gesellschaften, welche der Staat vorfindet, und unter denen Herbart außer den obengenannten namentlich auch die Ehen und die Kirchen hervorhebt, in das richtige Verhältniß bringen, das Gleichgewicht der socialen Kräfte herstellen. Sie leistet dieß durch eine dreifache Thätigkeit: die wiederherstellende, die erhaltende und die verbessernde. Die Gesetze aber, denen sie hiebei zu folgen hat, ergeben sich aus der Psychologie: der Statik und Mechanik des Geistes entspricht die Statik und Mechanik des Staates, deren Grundlinien Herbart, wenn auch nur in aphoristischen Andeutungen, entworfen hat [1]). Ueber den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen im Staatsleben findet man bei ihm manche treffende Bemerkung, den Schwächen des damaligen Liberalismus, seiner Ueberschätzung der politischen Formen, seiner Vernachläßigung der realen, in den gesellschaftlichen Zuständen liegenden Bedingungen ihrer Wirksamkeit tritt er mit richtiger Einsicht entgegen; aber ihm selbst fehlt es doch zu sehr an dem specifisch politischen Sinn und Blick, seiner Theorie zu sehr an einem klaren, mit fester Hand durchgeführten Princip, seine ganze politische Haltung ist eine zu passive und im beschränkten Sinn conservative, zu sehr bloßes Gehenlassen und Zusehen, als daß sich auf diesem Gebiete eine bedeutende und eingreifende Leistung von ihm hätte erwarten lassen.

Wie sich nun in der Politik und Pädagogik die Psychologie mit der praktischen Philosophie zur Lösung einer praktischen Aufgabe verbindet, so beruht auch die Religion und die Religionslehre auf einer Verbindung theoretischer und praktisch-ästhetischer Elemente. Das Bedürfniß, welchem die Religion entgegenkommt, ist ein ethisches: sie soll den Leidenden trösten, den Verirrten zurechtweisen, den Sünder bessern und dann beruhigen. Sie bildet insofern eine Ergänzung zu den Lehren von Gütern, Tugenden und Pflichten. Alle bedürfen dieser Ergänzung, weil niemand moralisch vollkommen gesund ist, weil jeder bisweilen mit seinen sittlichen Motiven in's Schwanken geräth; auch dem Staat ist sie unentbehrlich, denn die Kirche ist das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo seine Fugen anfangen zu klaffen, und er hat deßhalb den Kirchen den Schutz zu gewähren, dessen sie ihrer-

1) VIII, 127 ff. II, 132 ff. vgl. 80 ff. VI, 17—48. IX, 221 ff. 405 ff.

seits nicht entrathen können, da sie sich auf dem Boden des Staates bewegen, auf dem er allein zu regieren und Ordnung zu halten hat. Liegt aber auch das Bedürfniß des religiösen Glaubens zunächst auf dieser Seite, so gründet sich doch seine Berechtigung in der Hauptsache auf teleologische Erwägungen, zu denen uns die Naturbetrachtung hinführt; Erwägungen, welche sich Herbart aus ähnlichen Gründen aufdrängen, wie (nach S. 125 f.) Leibniz. Denn wenn auch alle natürlichen Vorgänge als solche mechanisch zu erklären sind, so ist doch jede solche Erklärung nur unter gegebenen meist sehr mannigfaltigen und zusammengesetzten Bedingungen möglich; diese Bedingungen könnten aber alle an sich selbst auch anders bestimmt sein und daß sie durch den bloßen Zufall, ohne eine zwecksetzende Intelligenz, so wie sie sind zusammengeführt seien, ist so außerordentlich unwahrscheinlich, daß der Glaube an diese Intelligenz, wenn auch nicht mit voller wissenschaftlicher Strenge erwiesen, doch ausreichend begründet erscheint. Andererseits begreift es sich aber aus diesem Ursprung der Religion, daß die Gottheit kein Gegenstand des Wissens, nichts in scharfen Begriffen aufzufassendes ist, daß sich jeder seinen Gottesbegriff nach seinem Gemüth bildet; so gewiß auch die metaphysische Spekulation dazu benützt werden kann, in Verbindung mit den praktischen Ideen von dem vortrefflichsten der Wesen unangemessene Vorstellungen abzuwehren [1]). Genauer und in selbständiger Untersuchung ist Herbart weder auf den Gottesbegriff (der auch seiner Metaphysik ganz besondere Schwierigkeiten dargeboten haben würde), noch auf das Wesen und die Hauptformen der Religion eingegangen; und so erklärt es sich um so eher, daß in seiner Schule verschiedene Ansichten über diese Fragen hervortreten, und neben der vorherrschenden, mit Herbart's eigener Denkweise übereinstimmenden Richtung auf einen nüchternen moralischen Rationalismus auch ein krasser Wunderglaube in derselben seine Vertretung gefunden hat.

4. Beneke.

Mit Herbart berührt sich der Berliner Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) nicht blos durch seine Psychologie, sondern auch durch seine praktische Philosophie und seine Pädagogik; und in der späteren Ausführung seines Systems (seit 1822) läßt sich auch Herbart's

1) I, 158. 275 ff. II, 56 ff. IV, 328 ff. 611 ff. vgl. III, 132 ff.

Einfluß nicht verkennen, wogegen er zu der ersten Ausbildung seiner Ansichten hauptsächlich durch Kant, Jacobi und Schleiermacher angeregt worden war. Während aber Herbart seine Psychologie auf die Metaphysik gründet, will Beneke die Metaphysik, soweit er sie überhaupt zuläßt, auf die Psychologie gründen; und in dieser selbst schließt er sich zwar mit dem Versuche, das Seelenleben aus seinen ersten Elementen genetisch zu erklären, an Herbart an, aber in seinen allgemeinen Voraussetzungen und seinem Verfahren unterscheidet er sich von jenem sehr erheblich. Bei Herbart beruht die Erklärung des Gegebenen, welche er von der Philosophie verlangt, auf Begriffen, die ihm vor aller Erfahrung feststehen. Beneke dagegen sieht den Grundfehler der neueren deutschen Philosophie darin, daß sie überhaupt etwas anderes als Erfahrungswissenschaft sein will. Seiner Ansicht nach kann die Philosophie nur von dem ausgehen, was uns unmittelbar gegeben ist, und ein solches ist nur das im Bewußtsein gegebene. Sie hat sich daher durchaus auf die innere Erfahrung zu gründen: die Psychologie soll, wie bei Fries, wenn auch in anderer Behandlung, die philosophische Grundwissenschaft sein. Sie kann und muß dieß um so mehr, da unsere Seele, wie Beneke glaubt, das einzige ist, das wir erkennen, wie es an sich ist; eine Voraussetzung, mit deren wissenschaftlicher Begründung und Bestimmung es der Philosoph freilich viel zu leicht genommen hat.

In den psychologischen Untersuchungen, welchen Beneke den größten Theil seiner Schriften gewidmet hat, ist es sein durchgängiges Bestreben, die Bewußtseinserscheinungen auf ihre einfachsten und ursprünglichsten Elemente zurückzuführen, und das abgeleitete und zusammengesetzte aus diesen seinen Grundbestandtheilen als das natürliche Ergebniß ihrer Verbindung und Umbildung begreiflich zu machen. Nun zeigt uns unser Bewußtsein die Seele als ein unräumliches und somit immaterielles Wesen, und wir haben keinen Grund, sie für etwas anderes zu halten, da wir sie ja nicht, wie die räumlichen Dinge, durch die äußeren Sinne wahrnehmen. Aber doch kann sie, nach Beneke's Ansicht, nicht in dem Sinn einfach sein, wie dieß Herbart behauptet hatte. So sehr dieser vielmehr mit der Bestreitung der gewöhnlich angenommenen, viel zu abgeleiteten und zusammengesetzten Seelenvermögen in seinem Recht ist, so muß doch nothwendig allem, was in der Seele geschieht, auch dem Aufnehmen und Aneignen gegebener Reize, eine Kraft oder ein Vermögen zu Grunde liegen, und da nun verschiedenartige Reize von ihr

aufgenommen werden, müssen von Anfang an mehrere elementare Vermögen, oder „Urvermögen“ in ihr liegen; sie muß aus gewissen mit einander auf's innigste verbundenen „Grundsystemen“ bestehen. Durch diese Vermögen, deren sogar jeder einzelne Sinn mehrere umfassen soll, werden zuerst in Folge der äußeren Eindrücke sinnliche Empfindungen gebildet. Es sollen sich sodann 2), wie die Empfänglichkeit für neue Reize beweise, auch neue Urvermögen der Seele anbilden. In den aus den Urvermögen und den Reizen hervorgegangenen Gebilden (oder Akten) sind nun ferner 3) diese beiden Elemente derselben bald fest, bald beweglich mit einander verbunden; und in dem letzteren Falle streben die Seelengebilde ihre beweglichen Elemente gegen einander auszugleichen, dieselben fließen von den einen in die anderen über. Diejenigen, welche einen Theil ihrer Elemente abgegeben haben, können in Folge davon unbewußt werden; da aber der Rest doch fortdauert, bleiben sie als Spuren in der Seele und können deßhalb später wieder in's Bewußtsein erhoben, reproducirt werden. Sehen wir endlich 4) auf das Verhältniß der psychischen Gebilde, so zeigt sich, daß sie einander nach Maßgabe ihrer Gleichartigkeit anziehen und dadurch Verbindungen eingehen, welche durch hinzutretende Ausgleichung zu Verschmelzungen werden.

Vermittelst dieser vier „Grundprocesse“ soll sich nun das ganze Seelenleben aus den Urvermögen und den Reizen entwickeln. Schon in ihren Urvermögen stehen die Menschen an Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit sich nicht gleich, und es ist dadurch, je nachdem es mit jeder von diesen Eigenschaften in diesem oder jenem psychischen System, diesem oder jenem Sinn bestellt ist, die allgemeine Richtung des geistigen Lebens prädeterminirt. Aber alle Kräfte der ausgebildeten Seele, und daher auch die bestimmteren Unterschiede der geistigen Begabung unter den Einzelnen, entstehen erst im Laufe des Lebens unter dem Einfluß der äußeren Reize, sie bestehen in nichts anderem, als in den Spuren der früher erregten Gebilde, und sind aus diesem Grunde ebenso mannigfaltig, wie diese Spuren, so daß der Mensch nicht blos Einen Verstand, Eine Urtheilskraft u. s. f. hat, sondern unzählige Verstandeskräfte, Urtheilsvermögen, Willenskräfte u. s. w. Beneke läugnet deßhalb auch, daß die sinnlichen Kräfte und Thätigkeiten der Seele von den geistigen der Art nach verschieden seien; denn da das Geistige aus dem Sinnlichen stamme, so müssen beide denselben Ursprung haben, und

auch das Sinnliche müsse seiner Grundnatur nach geistig sein. Auf die thierischen Seelen und ihre Empfindungen soll dieß zwar nicht ausgedehnt werden; doch sollen sich die menschlichen von jenen ursprünglich nur durch die größere Kräftigkeit unterscheiden, vermöge deren ihre Akte in ihnen vollkommener beharren und erst in der Folge soll dieser Gradunterschied zu einem Artunterschied werden. (Pragmat. Psychol. I, 23 ff.) Bei dieser Ansicht war es, wie Erdmann richtig bemerkt [1]), sehr natürlich, daß Beneke für die menschliche Entwicklung von der kunstmäßigen Zuführung äußerer Reize, von der Erziehung und dem Unterricht, alles erwartete, und daß andererseits seine Philosophie gerade bei Pädagogen besonderen Anklang fand.

Die abgeleiteten Bildungsformen der Seele, deren Beneke im ganzen fünf zählt, führen sich auf zwei Hauptklassen zurück: Vorstellungsgebilde und Stimmungsgebilde. Die ersteren betreffend handelt es sich dann wieder theils um die Reproduktion theils um die Combination der Vorstellungen. Die Reproduktion (auf welche auch die produktive Phantasiethätigkeit zurückgeführt wird) leitet Beneke, ähnlich wie Herbart, aus einem jeder einzelnen Vorstellung inwohnenden Streben zu ihrer Wiedererzeugung her. In der Combination der Vorstellungen besteht das Denken. Diese Combination betrifft aber theils gleichartige theils ungleichartige Vorstellungen. Auf die Combination gleichartiger Vorstellungen beziehen sich diejenigen Denkthätigkeiten, welche die Logik untersucht; aus der Verbindung ungleichartiger Vorstellungen zu ganzen Gruppen und Reihen ergeben sich die metaphysischen, auf das Sein und die Beschaffenheit desselben bezüglichen, Ueberzeugungen. Sowohl die Logik (auf die ich hier nicht näher eingehen kann) als die Metaphysik stützt sich bei Beneke durchaus auf die Psychologie. Das Sein und die allgemeinsten Verhältnisse desselben, die Inhärenz und die Causalität, sind uns als ursprüngliche Anschauungen in unserem Selbstbewußtsein gegeben; wir sind uns unseres eigenen Seins bewußt, wir finden in unserem Selbst viele Vermögen und Anlagen beisammen, wir finden uns in der Erzeugung von Vorstellungen als Ursachen einer Wirkung. Erst von uns selbst (unserer „Eigengruppe") übertragen wir diese Bestimmungen auf Dinge außer uns („Sachgruppen") und auf andere Menschen („Andergruppen"). Wir selbst sind uns in der Einheit aller

1) Grundriß der Gesch. d. Phil. II, 645.

Bestandtheile unseres Wesens, in dem Zusammen unseres eigenen Seins, unmittelbar innerlich gegeben, das Vorgestellte ist daher hier mit dem Vorstellenden identisch. Bei den materiellen Dingen sind uns nur die Empfindungen zusammen gegeben, und wenn wir diesem subjektiven Zusammen ein objektives unterlegen, so thun wir dieß immer mit einer gewissen Unsicherheit, da wir ja dafür keine andere Gewähr haben, als die vielfache Wiederholung des Zusammenwahrnehmens. Die Seelen anderer Menschen fassen wir durch ihre Aeußerungen als die Zeichen dessen auf, was in ihnen vorgeht; aber die Auslegung dieser Zeichen ist gleichfalls unsicher, und die Verbindung des einzelnen in den Andergruppen weniger innig, als in unserer Eigengruppe. Wenn uns aber hiebei zunächst nur die anderen Menschen als Wesen, wie wir selbst, erscheinen, die übrigen Dinge dagegen, im Unterschied von unserer Seele, sich als räumlich ausgedehnte darstellen, so bestehen doch auch sie, wie Beneke glaubt und aus der Wechselwirkung der Seele mit dem Leibe beweist, in Wahrheit aus unräumlichen Kräften, welche unserer Seele ihrem Grundwesen nach verwandt sind, und sich nur durch ihre geringere Kräftigkeit, nur dadurch von ihr unterscheiden, daß die Seele schon unter den gewöhnlichen Umständen Bewußtsein entwickelt, das Leibliche nur unter ungewöhnlichen [1]). Andererseits schließt aber Beneke aus der Mannigfaltigkeit dessen, was den Inhalt unseres Bewußtseins ausmacht, daß das Ich ein aus den sämmtlichen im Lauf unseres Lebens entstandenen Seelengebilden zusammengesetzter Complex sei; eine Behauptung, mit der er sich, wie in so manchem andern, trotz seines Widerspruchs gegen Herbart, doch auch wieder an diesen anschließt.

Wie die Logik und die Metaphysik auf den Vorstellungsgebilden beruhen, so beruht die praktische Philosophie auf den Stimmungsgebilden, den Gefühlen: die Moral auf den Gefühlen des Sittlichen und Unsittlichen, die Rechtslehre auf denen des Rechts und des Unrechts, die Aesthetik auf denen des Schönen, des Erhabenen u. s. f. Was insbesondere die Moral betrifft, so messen wir den Werth der Dinge, nach Beneke, an den Steigerungen und Herabstimmungen, die unsere Gefühle, Vorstellungen und Begehrungen durch sie erfahren; je höher dieselben durch etwas gesteigert werden, um so höheren Werth legen wir ihm bei.

---

1) M. vgl. hiezu, was S. 331. 353 aus Kant, S. 243. 259. 264 aus Reimarus, Platner und Tetens angeführt ist.

Auch wenn wir uns um fremdes Wohl und Wehe bekümmern, ist dieß nur dadurch möglich, daß wir die in den Andern vorgehenden Steigerungen und Herabstimmungen in uns nachbilden, es beruht mit Einem Wort auf Sympathie. Was aber unsern Zustand steigert oder herabstimmt, dieß hängt ganz von unserer bisherigen Entwicklung und ihren Bedingungen (vgl. S. 698 f.) ab: nicht einmal das Gefühls- und Begehrungsvermögen ist uns angeboren, noch weniger können dieß unsere sittlichen Begriffe und Grundsätze sein, sondern aus unsern Urvermögen und Angelegtheiten gehen unter dem Einfluß der gegebenen Reize unsere Gefühle, aus ihrer Reproduktion gehen die Werthvorstellungen und Begehrungen, und aus diesen die sittlichen Begriffe und das System derselben, das Sittengesetz, hervor. Nichtsdestoweniger unterscheidet auch Beneke zwischen der blos subjektiven und der objektiven Werthschätzung. Einen objektiven Werth hat nur das, was vermöge der allgemein menschlichen Entwicklung eine Steigerung der Stimmung herbeiführt, und je größer diese ist, um so höher ist jener Werth. Hierauf gründet sich die allgemein gültige praktische Norm, die sittliche Nothwendigkeit, die Pflicht. Je höher unser Denken und Wollen sich entwickelt, um so lebhafter fühlen, um so deutlicher erkennen wir diese Nothwendigkeit, und insofern ist das Sittengesetz eine Forderung der Vernunft; aber angeboren ist uns weder diese noch jenes.

Das gemeinsame Erzeugniß theoretischer und praktischer Motive ist die Religion. Indessen erklärt sich Beneke über sie ebenso behutsam und zurückhaltend, wie Herbart. Er vertheidigt den Unsterblichkeitsglauben gegen den Materialismus, aber so, als ob er selbst seiner Sache nicht recht sicher wäre. Er führt aus, daß das Gegebene als ein fragmentarisches und bedingtes uns nöthige, seine Ergänzung in einem Unbedingten, in der Gottheit zu suchen, die wir uns nur theistisch denken dürfen; aber er verhehlt nicht, daß wir über sie sehr wenig wissen und ganz überwiegend auf einen Glauben beschränkt seien, der mehr auf Gefühlen, als auf Begriffen, auf dem Bedürfniß nach einem höheren Halte unter den Uebeln und Wechselfällen des Lebens, und namentlich auch auf dem eines moralischen Haltes beruhe. Wenn man nichtsdestoweniger auch bei ihm Unterstützung für einen supranaturalistischen Dogmenglauben gesucht hat, so mißkannte man seine ausgesprochen rationalistische Denkweise. Beneke's Bedeutung liegt aber überhaupt nicht auf dieser Seite. Er ist wesentlich Psycholog und Pädagog, er hat

seine Stärke in der Beobachtung und Zergliederung des Seelenlebens; und auf diesem Gebiete hat er sich wirklich Verdienste erworben und auf das Lob eines gewissenhaften und scharfsinnigen Forschers Anspruch zu machen. Im ganzen ist aber doch sein Standpunkt wie seine Begabung zu beschränkt, als daß sich eine durchgreifendere Einwirkung auf den Gang der deutschen Philosophie von ihm hätte erwarten lassen.

5. Schopenhauer.

Ein weit reicheres und glänzenderes Talent ist Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860), der Sohn der bekannten Erzählerin. Schopenhauer war ein Mann von ungewöhnlicher Begabung und vielseitiger Bildung; und wenn er als Schriftsteller eine hervorragende Stelle in der philosophischen Literatur einnimmt, so war er auch zur philosophischen Forschung durch die Schärfe seines Denkens wie durch die Kraft seiner Anschauung entschieden befähigt. Wenn er nichtsdestoweniger mit Beneke das Schicksal getheilt hat, daß er lange Zeit fast unbeachtet blieb, und daß sich ihm die Aufmerksamkeit erst gegen das Ende und nach dem Ende seines Lebens allgemeiner und eingehender zuwandte, so liegt der Grund davon theilweise allerdings in dem eigenthümlichen Charakter seiner Philosophie und ihrem Gegensatz gegen die herrschende Denkweise, nicht zum kleinsten Theil aber auch in seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verhalten. So tief sein wissenschaftliches Streben, so lebhaft sein Gefühl für das Schöne, so ausgebildet sein Geschmack, so stark der ideale Zug seiner Natur ist, so unbändig ist andererseits seine Sinnlichkeit, so maßlos seine Selbstüberschätzung und Selbstanpreisung, so kleinlich seine Eitelkeit, so brennend sein Ehrgeiz, so rücksichtslos seine Selbstsucht. Unfähig, von sich selbst zu abstrahiren, und sich durch die Wissenschaft über die eigenen Schwächen erheben zu lassen, überträgt er alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System; jede wissenschaftliche Einrede und jeder Erfolg eines gleichzeitigen Philosophen erscheint ihm als ein Attentat auf seinen eigenen Ruhm, erregt seinen unversöhnlichen, in leidenschaftlichen Schmähungen sich ergießenden Haß; und statt die Stellung, zu der er sich berechtigt glaubt, in geduldiger Arbeit zu erringen, zieht er sich, nach vorübergehenden unsteten Anläufen zu einer akademischen Thätigkeit in Berlin, seit 1831 nach Frankfurt a. M. in den Schmoll-

winkel zurück. Bei einem solchen Verhalten ist es nicht zu verwundern, daß er die Anerkennung, welche er fand, nicht früher gefunden hat. Aber wie viel er immer gefehlt haben mag, die Geschichte der Philosophie darf ihn nicht übergehen, und sollte sie auch des einseitigen, ungesunden und widersprechenden noch so viel bei ihm aufzuzeigen haben, für unbedeutend wird sie ihn nicht erklären können.

Schopenhauers Philosophie ist das idealistische Gegenstück zu Herbart's Realismus. Beide gehen zunächst von Kant aus; beide sind durch Fichte's Schule hindurchgegangen, der eine in Jena, der andere in Berlin; beide sind von ihm so wenig wie von Schelling und Hegel befriedigt, und wollen auf kantischer Grundlage ein neues System aufführen, die Consequenz des kantischen Kriticismus richtiger ziehen. Aber in ihrer Auffassung Kant's und in ihrer Ansicht über das, was zu seiner Verbesserung zu thun sei, gehen sie nach entgegengesetzten Seiten auseinander: was der eine als sein höchstes Verdienst preist, erscheint dem andern als seine größte Schwäche; und wenn sich Herbart, um dem fichte'schen Idealismus zu entgehen, zu Leibniz und Wolff zurückwendet, so will Schopenhauer, so wenig er selbst dieß auch Wort hat, so gehässig und geringschätzig er über Fichte urtheilt, diesen Idealismus doch nur verbessern und ergänzen. Wie aber Herbart's Realismus in Idealismus umschlug, so schlägt Schopenhauers Idealismus, wie wir finden werden, in einen harten Realismus, einen materialistischen Pantheismus um, über dessen Trostlosigkeit sich der Philosoph nur durch die Resignation der Weltverachtung zu erheben weiß.

Als die Grundlage seines Systems bezeichnet Schopenhauer selbst den kantischen Kriticismus, dessen epochemachende Bedeutung auf's höchste von ihm gerühmt wird. Kant's größtes Verdienst ist aber, wie er sagt [1]), die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich. Was schon Plato und Descartes, Locke und Berkeley in unvollkommener Weise erkannt hatten, daß die ganze objektive Welt nichts anderes sei, als Erscheinung oder Vorstellung, das hat er erst mit voller Klarheit und Sicherheit für immer festgestellt. Schopenhauer seinerseits findet diese

---

1) Die Welt als Wille und Vorstellung 3. Aufl. I, 494 u. o. Auf dieses Hauptwerk Schopenhauers beziehen sich im folgenden die ohne weitere Bezeichnung gegebenen Citate, deren mir aber nach Erdmann's eingehenden Nachweisungen (Gesch. d. n. Phil. III, b, 384 ff.) nicht viele nöthig zu sein schienen.

Ueberzeugung so selbstverständlich, daß sie kaum eines Beweises bedarf: alles, was uns umgiebt, ist uns nur als Vorstellung gegeben; das Vorstellende, oder das Subjekt, ist daher der Träger der Welt. Aber Kant's Begründung und Ausführung dieses Standpunkts bedarf, wie unser Philosoph glaubt, abgesehen von allem, was im einzelnen gegen sie einzuwenden ist, einer doppelten Verbesserung. Die verschiedenen aprioriſchen Quellen unserer Vorstellungen, die wir bei Kant finden, müssen auf Eine zurückgeführt, und das Objekt-an-sich, welches er in der späteren, allgemein angenommenen Darstellung seines Systems wieder einschwärzt, muß vollständig beseitigt werden. Als aprioriſche Elemente unserer Vorstellungen nennt Kant neben den reinen Anschauungen nicht weniger als zwölf Kategorieen, von denen eine, die der Wechselwirkung, ohnedieß „ein wahres Monstrum ist", und dann noch die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Schopenhauer sucht zu zeigen, daß alle diese Vorstellungsformen auf eine einzige, und alle Vorstellungsgesetze auf Eines, den Satz vom Grunde, zurückkommen. Dieser Satz nämlich, dessen Untersuchung Schopenhauer schon seine erste Schrift [1]) gewidmet hat, drückt ihm zufolge (II, 16) „die wesentliche Form alles Objekts, d. h. die allgemeine Art und Weise alles Objektseins" aus. Seinem allgemeinsten Inhalt nach spricht er aus, daß alle Vorstellungen in einer gesetzmäßigen, der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen; im besonderen stellt er sich unter einer vierfachen Form dar: als Grund des Seins, des Werdens, des Erkennens, des Handelns. Wir erhalten den Grund des Werdens, indem wir zu jeder Veränderung eines Zustandes eine andere als ihren Grund hinzudenken. Ein solcher Grund ist eine Ursache, das Verhältniß zwischen ihm und seiner Folge ist das der Causalität. Das Gesetz der Causalität gilt daher von allen Veränderungen ohne Ausnahme, von allen Erscheinungen; es gilt aber auch nur von ihnen und läßt sich über sie hinaus nicht anwenden. Durch seine Anwendung auf die Empfindungen erhalten wir die Vorstellung der Objekte; diese Anwendung erfolgt aber in unmittelbarer Weise, nicht durch Schlüsse, sondern durch Anschauungen. Das Vermögen dieser anschauenden Erkenntniß, die subjektive Quelle der Causalität und der

1) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 1813; 2. Aufl. 1847. 3. Aufl 1864.

Objektivität, ist der Verstand, welcher deßhalb auch den Thieren zugeschrieben werden muß, da auch sie die Anschauung der Objekte haben. Das unveränderliche Substrat, welches jede Veränderung des Zustandes voraussetzt, ist die Materie. Die Materie ist daher angeschaute Causalität und sonst nichts; der Materialismus, welcher das Erkennen und Wollen aus der Materie ableitet, begeht den Widerspruch, das erkennende Subjekt zum Produkt dessen zu machen, was selbst nur durch sein Erkennen existirt. Andererseits aber ist alles Wirkliche nothwendig materiell und eine immaterielle Substanz ist undenkbar, da die Materie die einzige Form ist, unter der sich ein wirkendes, und somit auch ein wirkliches darstellt. — Wenden wir uns weiter vom Werden zum Sein, so entspringen aus dem Satz des Grundes die Anschauungen des Raumes und der Zeit, des Begründetseins jedes Raumtheils übrigen, oder der Lage, des Bedingtseins jedes Zeittheils übrigen, oder der Folge. Aus der Zeitanschauung leitet S mit Kant auch die Zahl ab. — Eine weitere Bedeutung Satz des Grundes drittens für das Erkennen, das abstrakte, mit Begriffen operirende Denken. Das Vermögen kens ist die Vernunft, und sie ist, wie Schopenhauer will sie kann die vom Verstand gelieferten Anschauungen verar sie kann keinen neuen Inhalt verschaffen, und es ist deßh wenn Kant in der praktischen Vernunft eine selbständige Q lichen Begriffe sucht. Die Hauptaufgabe der Vernunft ist pfung der Begriffe, die Bildung von Urtheilen. Sofern di Gesetz des Grundes erfolgt, sind die Urtheile wahr, und d Erkenntnißgrund [1]). Gehen endlich aus unserem Vorste lungen hervor, so zeigt sich das Gesetz des Grundes a Motivation. Ein Motiv ist nämlich nichts anderes als Erkennen wirkende Ursache: Motivation ist die Causalität gesehen. Ebendeßhalb muß aber auch das Gesetz der Ca Nothwendigkeit alles Geschehens, vom Handeln ebensogut von jeder Veränderung, und an eine Willensfreiheit ka dacht werden.

Wie nun Schopenhauer hiemit der kantischen Erkenntn

1) Was bei dieser Gelegenheit weiter über die verschiedenen Arten und die Behandlung der einzelnen Wissenschaften gesagt wird, muß ich

einheitliche Gestalt geben, alle Arten des Vorstellens auf Ein Princip zurückführen will, so will er dieselbe zugleich auch von dem Widerspruche befreien, in den Kant sich seiner Meinung nach dadurch verwickelt hat, daß er die Consequenz des Idealismus nicht vollständig zu ziehen, das Ding-an-sich als Ursache der Empfindung nicht zu beseitigen wagte; wobei es für Schopenhauers eigene Ansicht gleichgültig ist, daß Kant diesen Widerspruch erst in der zweiten Auflage seiner Kritik d. r. V. begangen haben soll. (Hierüber vgl. m. S. 352 f.) Diese Annahme einer von uns selbst verschiedenen Ursache unserer Empfindungen erscheint Schopenhauer (I, 516 u. a. St.), welcher hiebei selbst an den „Aenesidemus" seines Lehrers G. E. Schulze (oben S. 469 f.) erinnert, schon deßhalb durchaus unstatthaft, weil sowohl die Empfindung selbst, als das Causalitätsgesetz, nach dem wir von ihr auf das Ding schließen, blos subjektiven Ursprungs seien, und uns mithin über den Umkreis unserer Vorstellungen nicht hinausführen. Die ganze objektive Welt ist also in diesen Kreis eingeschlossen, sie ist Erscheinung, ist Vorstellung und sonst nichts.

Woher nun aber diese Erscheinung? woher haben wir die Welt als eine in unserer Vorstellung gegebene, oder was dasselbe, woher haben wir unsere Vorstellung der Welt abzuleiten? Aus dem Ich, hatte Fichte geantwortet, und es ist schwer zu sagen, was sich anders antworten lassen soll, wenn der Schluß von der Sinnesempfindung auf eine von uns selbst verschiedene Ursache derselben so unstatthaft ist, wie Schopenhauer behauptet. Dieser selbst jedoch räumt dieß nicht ein. Wenn auch Kant's Ableitung des Ding-an-sich verfehlt sei, so sei doch die Anerkennung eines solchen zur gegebenen Erscheinung nothwendig; und statt dessen mit Fichte das Ich zum Grund der Erscheinung zu machen, das Objekt aus dem Subjekt herzuleiten, sei ganz unzuläßig. Fichte komme zu dieser Annahme nur dadurch, daß er den Satz vom Grunde auf das Verhältniß des Objekts zum Subjekt anwende, während dieser Satz doch allein in der Erscheinung gelte, und das innere Wesen der Welt, das Ding-an-sich, nimmermehr an seinem Leitfaden gefunden werden könne (I, 517. 38 f.). Das letztere ist nun freilich eine seltsame Behauptung: soll überhaupt von der Erscheinung zu ihrem Grunde, ihrem Wesen und ihren Ursachen vorgedrungen werden, so kann dieß nicht anders als nach dem Gesetze des Grundes, diesem allgemeinsten Denkgesetze geschehen, auf dem jeder Schluß von der Wirkung auf die Ursache beruht. Je schwächer

indessen dieser Einwurf ist, um so weniger unterläßt es der Philosoph, sein Gewicht durch die heftigsten Ausfälle auf die Person seines Vorgängers zu verstärken; ja er schämt sich nicht, geradehin zu behaupten, Fichte habe Kant blos deßhalb mißverstanden, weil es ihm nicht um die Wahrheit, sondern nur um Aufsehen, zur Beförderung seiner persönlichen Zwecke, zu thun gewesen sei, von Gedankenlosigkeit, Hokuspokus, unsinnigem Wischiwaschi u. dgl. zu reden. Aber gerade weil er jede Gelegenheit benützt, um seinem Widerwillen gegen den Urheber der Wissenschaftslehre in solchen ungerechten und thörichten Schmähungen Luft zu machen, liegt die Vermuthung nur um so näher, diese leidenschaftliche Gereiztheit stamme neben anderem wesentlich auch aus der Verlegenheit, in der er sich befindet, sich der Consequenz des fichte'schen Idealismus zu entziehen, nachdem er die Prämissen desselben eingeräumt hat.

So entschieden sich aber unser Philosoph dagegen sträubt, im Ich als solchem das Ansich der Dinge zu sehen, so unbedingt räumt er ein, daß nur unser Selbstbewußtsein über dasselbe Aufschluß geben könne. Unter den Dingen, welche in ihrer Gesammtheit die Welt bilden, ist eines, das für uns eine ganz eigenthümliche Bedeutung hat. Unser Leib ist uns nicht blos als Vorstellung gegeben, wie alle andern Objekte, sondern zugleich auf eine ganz andere Weise, „nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet." Unser Leib bewegt sich auf Motive, in Folge unseres Willens, und umgekehrt ist jeder Willensakt zugleich eine leibliche Bewegung, und jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: wenn sie ihm zuwider ist, Schmerz, wenn sie ihm angemessen ist, Wollust; die Erkenntniß, die wir von unserem Willen haben, läßt sich von der unseres Leibes nicht trennen, wir können uns jenen ohne diesen „eigentlich nicht vorstellen." Der Leib ist der objektivirte, in die Anschauung getretene Wille, oder wie Schopenhauer sagt, die „Objektität" des Willens. In unserem Leibe ist uns daher zugleich unser Wille, und im Willen ist uns zunächst für unser eigenes Wesen das gegeben, was der Erscheinung als ihr Ansich zu Grunde liegt. Daß alles dieß freilich mehr behauptet als bewiesen ist, kann Schopenhaner selbst sich nicht verbergen; und so hilft er sich denn (I, 122) mit der Auskunft, die bei einem Jacobi ganz in der Ordnung wäre, die er aber einem andern schwerlich hingehen ließe: die Identität des Willens und des Leibes könne nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein zum Wissen erhoben, aber niemals

bewiesen, d. h. aus einer andern unmittelbareren Erkenntniß abgeleitet werden, weil sie selbst die unmittelbarste sei. Wenn diese Auskunft gelten sollte, müßte sie unserer Auffassung der Außenwelt ebenso zugutekommen, wie der unseres eigenen Leibes, denn jene erscheint uns so gut wie dieser als etwas unmittelbar gegebenes. Aber was berechtigt den Philosophen überhaupt, aus dem Zusammenhang des Leibes mit dem Willen eine Identität beider zu machen? und warum soll es nur der Wille sein, der mit dem Leib identisch ist, und nicht ebensogut auch das vorstellende Bewußtsein? Unser Denken ist uns doch ebenso unmittelbar bekannt, ebenso eine Thatsache des Selbstbewußtseins, wie unser Wollen; die körperlichen Affektionen werden uns ebenso zu Sinnesempfindungen, wie zu Schmerz- und Lustgefühlen, das Bewußtsein ist ebenso, wie der Wille, an den Leib gebunden, und es wird uns gleich schwer, uns unser denkendes wie unser wollendes Ich ohne den Leib vorzustellen. Wenn uns endlich der Philosoph verbietet, aus unsern Empfindungen auf die Dinge zu schließen, und wenn er dieses Verbot ausdrücklich auch auf unsern eigenen Leib ausdehnt, auch diesen für bloße Erscheinung, bloße Vorstellung erklärt: giebt uns unser Wille und unser Gefühl ein besseres Recht, an seine Realität zu glauben? Sind denn unsere Gefühle und Willensakte nicht gerade so gut, wie unsere Wahrnehmungen und Empfindungen, für sich genommeu, blos subjektive Vorgänge, bloße Bewußtseinserscheinungen? drängen sich uns andererseits diese nicht ebenso unwillkührlich auf, weisen sie nicht ebenso bestimmt auf äußere Objekte, und zunächst auf unseren Leib, den Vermittler aller Empfindung hin, wie jene? Wo soll da der Unterschied liegen, der nach Schopenhauer so himmelweit ist, daß der Leib, wiefern er wahrgenommen wird, uns nicht über die Erscheinung hinausführt, wiefern er bewegt und gefühlt wird, uns im Willen unser innerstes Wesen offenbart?

Wie es sich aber damit verhalten mag: der Philosoph glaubt nun einmal im Willen das Ansich des Menschen entdeckt zu haben, und er beeilt sich, auf diesem Punkte festen Fuß zu fassen, um von hier aus auch das Wesen der Welt zu bestimmen. Das erkennende Subjekt, sagt er (I, 123 f.), ist durch die Beziehung auf den Einen mit seinem Willen identischen Leib Individuum. Da aber abgesehen von dieser Beziehung jener Leib eine Vorstellung ist gleich allen andern, so muß das erkennende Individuum entweder annehmen, daß dieser sein Leib allen andern Objekten gleichartig, und nur sein individuelles Verhältniß zu demselben von dem

zu jenen verschieden sei; oder daß er von allen andern wesentlich verschieden, daß er allein zugleich Wille und Vorstellung sei, die andern dagegen bloße Vorstellung, d. h. bloße Phantome seien, daß, mit anderen Worten, nach der Annahme des „theoretischen Egoismus" sein Leib das einzige wirkliche Individuum, seine Person das einzige reale Wesen in der Welt sei. Läßt sich nun aber auch diese letztere Annahme durch Beweise nimmermehr widerlegen, so könnte sie doch „als ernstliche Ueberzeugung allein im Tollhause gefunden werden". Wir sind daher berechtigt, auch alle andern Objekte nach Analogie unseres Leibes zu beurtheilen und anzunehmen, daß sie alle, wie dieser, ihrem innern Wesen nach gleichfalls Wille seien, daß somit alles seinem Wesen nach Wille, daß der Wille, und er allein, das Ansich der Erscheinung, die Wirklichkeit der Welt sei.

Die Bündigkeit dieser Deduktion soll nun hier nicht eingehender geprüft werden. Es soll nicht untersucht werden, ob die Wissenschaft sich nicht ein Armuthszeugniß ausstellt, wenn sie erklärt, eine Annahme könnte zwar nur im Tollhaus vorkommen, aber sie lasse sich nicht widerlegen; ob andererseits diese tollhäusleriſche Annahme nicht aus den Behauptungen, welche unser Philosoph selbst aufgestellt hat, sich mit logischer Nothwendigkeit ergeben würde. Nur auf den bedenklichen Sprung will ich aufmerksam machen, den er sich erlaubt, wenn er daraus, daß unser Leib nicht das einzige von einem Willen beseelte Objekt ist, nun sofort schließt, alle Objekte müssen von einem Willen beseelt sein. Es ist ein durchaus falsches Dilemma, das er aufstellt: entweder sind wir allein Wille, oder alles ist Wille. Es ist ja auch der dritte Fall denkbar, daß es außer uns zwar noch weitere wollende Wesen in der Welt giebt, neben diesen aber auch solche, die des Wollens unfähig, durch Kräfte anderer Art bestimmt werden; und gerade diese dritte Annahme ist es, zu der sich bis auf Schopenhauer jedermann ohne Ausnahme bekannt hatte. Die Leichtigkeit, mit der dieser an derselben vorbeigeht[1]), wirft ein eigenthümliches Licht auf die wissenschaftliche Umsicht und Gründlichkeit des Philosophen.

---

1) Außer dem Willen und der Vorstellung, sagt er (I,128), sei uns gar nichts bekannt, noch denkbar, wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Das heißt aber doch nur: wir müssen die Erscheinungen außer uns auf eine Ursache derselben Art zurückführen, wie (nach Schopenhauer) die unseres eigenen leiblichen Daseins, auf den Willen; womit das, was untersucht und bewiesen werden müßte, einfach behauptet wird.

Doch hören wir ihn weiter. Der Wille soll das Ansich aller Dinge, das innerste Wesen der ganzen Welt sein. Aber der Einzelwille, der bewußte und persönliche Wille, kann dieß nicht sein. Unter dem Willen soll vielmehr in diesem Zusammenhang etwas allgemeineres, die ganze Gattung verstanden werden, von welcher der menschliche Wille nur die uns bekannteste Erscheinung sei. Aber doch verwahrt sich Schopenhauer dagegen, daß dem Begriff des Willens ein anderer, etwa der der Kraft, substituirt werde; er erklärt vielmehr ausdrücklich, diese müsse vielmehr auf jenen zurückgeführt, jede Kraft in der Natur müsse als Wille gedacht werden. Wenn daher Schopenhauer den Willen zum Weltprincip macht, so hat dieser Begriff bei ihm unverkennbar, wie dieß auch nicht anders sein konnte, etwas zweideutiges und schwankendes. Einerseits muß er von dem, was wir aus unserer Selbstanschauung als Wille kennen, so viel abziehen, daß es sich fragt, mit welchem Recht das, was übrig bleibt, noch so genannt wird; andererseits behält er aber von den Eigenschaften des menschlichen Willens noch genug übrig, um den Zweifel zu rechtfertigen, ob der Natur damit nicht menschliche Absichten und Beweggründe unterschoben werden. Nach jener Beziehung wird uns gesagt, der Wille sei als Ding-an-sich von seiner Erscheinung gänzlich verschieden; er stehe nicht, wie diese, unter dem Satz des Grundes und dem Gesetz der Causalität, er habe daher auch weder Zweck noch Motiv; es sei in ihm keine Vielheit, so unzählig auch seine Erscheinungen seien, und keine Individualität, denn nur im Raum und in der Zeit entstehe die Individualität und ebendamit auch die Vielheit; er allein sei das Ewige in uns, welches den Untergang des Bewußtseins überdaure, während der Intellekt so vergänglich sei, wie das Gehirn, aus dem er entspringe; er wirke nicht blos bewußt, wie im Menschen, sondern auch instinktiv, wie in den Kunsttrieben der Thiere, und blind, wie in den leblosen Körpern, und seine einzelnen Aeußerungen werden nicht allein durch Motive, sondern auch durch Reize, und bei den unorganischen Wesen durch bloße Ursachen in Bewegung gesetzt; er dürfe nicht blos nicht als Gottheit, sondern auch nicht als Weltseele gedacht werden, denn die Seele bezeichne nur die individuelle Einheit des Bewußtseins, die ihm nicht zukomme, der Begriff der Gottheit aber existire für die Philosophie überhaupt nicht, und sie könne insofern auch nicht Pantheismus sein wollen: denn nur der Atheismus gilt Schopenhauer für consequente Philosophie, im Pantheismus steckt ihm immer noch zu viel vom Theismus. Trotzdem

werden aber doch alle Aeußerungen der Naturkräfte, bis auf die Schwere herab, als ein wirkliches Wollen behandelt; der Drang, welcher die Gewässer in die Tiefe, den Magnet nach dem Nordpol hinzieht, wird in dichterischer Schilderung (z. B. I, 140) nach der Analogie des menschlichen Handelns gedeutet, die Qualität der Stoffe, die Eigenthümlichkeit der Pflanzen und Thiere, wird ebensogut, wie der Charakter des Menschen, nach Anleitung des kantischen Prädeterminismus (oben S. 369 f.), für die unmittelbare, ursprüngliche und durch keine anderweitige Ursache bedingte Erscheinung eines Intelligibeln, eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes, und ebendeßhalb für etwas unbegreifliches und grundloses, eine qualitas occulta, erklärt (I, 154 f. 185 f. u ö.); und so wenig dieser Wille in der Natur nach Zweckbegriffen wirkt, so wird ihm doch eine Zweckthätigkeit beigelegt, und es soll nicht allein im Organismus (wie dieß Schopenhauer nach Kant schön und tiefsinnig ausführt) durch die nothwendige gegenseitige Beziehung und Abhängigkeit aller seiner Theile die Einheit des schöpferischen Willens sich in innerer Zweckmäßigkeit offenbaren, sondern auch im Verhältniß der verschiedenen Naturgebiete eine äußere Zweckbeziehung des einen auf das andere stattfinden, so daß „nicht nur jede Species sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen.“ (I, 182 ff. II, 373 ff.) Wird doch der Natur (wie in der widerwärtigen und verschrobenen Auseinandersetzung II, 641 ff.) selbst ein Wählen des kleineren von zwei Uebeln und eine für diesen Zweck vorgenommene Irreleitung des Instinkts zugeschrieben. Wo irgend die Naturforschung oder der Glaube der Völker die Naturkräfte personificirt, dem Leblosen Neigungen und Abneigungen, Begierde und Streben beilegt, da sieht unser Philosoph eine Vorahnung seiner Metaphysik und eine Bestätigung ihrer Wahrheit. Ja während dem menschlichen Willen hinsichtlich seiner einzelnen Handlungen jede Freiheit abgesprochen wird, soll der Wille als kosmisches Princip, und insofern auch der des Menschen, im thierischen Magnetismus, in sympathetischen Heilungen und magischen Wirkungen unmittelbar in die Erscheinungswelt hereingreifen und unabhängig vom Gesetz der Causalität Erfolge hervorbringen, die keine Erklärung aus natürlichen Ursachen zulassen[1]); als ob Schopenhauer nicht selbst

1) Ueber den Willen in der Natur (1835). 3. Aufl. S. 99 ff.

unzähligemale gesagt hätte, daß alle Erscheinung dem Gesetz der Causalität folge, und als ob nicht, dieses vorausgesetzt, jenes irrationale Eingreifen des Willens in den Naturlauf der nackte Widerspruch wäre.

Die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, die ewigen, unwandelbaren, zeit- und raumlosen Formen des wechselnden individuellen Daseins sind das, was Plato die Ideen genannt hat. Die Gesammtheit dieser Formen bildet, wie dieß Schelling richtig erkannt hat (I, 170 f.), eine Stufenreihe, die mit den allgemeinsten Kräften der unorganischen Materie beginnt und zu immer höheren Bildungen aufsteigt. Da jedes Glied dieser Reihe eine eigenthümliche Erscheinung des Willens ist, hat jedes seine besonderen Kräfte; sie wirken deßhalb gegeneinander, ihr Verhältniß ist eine fortwährende Reibung, ein unausgesetzter Kampf; und daher die Unruhe des Naturlebens, die Feindschaft der Naturwesen, die sich nur dadurch erhalten, daß sie einander aufzehren. Ihre Spitze erreicht diese Entwicklung im menschlichen Organismus, oder genauer, im menschlichen Gehirn. „Mit diesem Hülfsmittel steht nun mit Einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität". Der Wille hat sich ein Licht angezündet, die Ueberlegung tritt an die Stelle des Instinkts, Motive an die der Reize und der bloßen Ursachen, es tritt ebendamit die Möglichkeit des Irrthums ein. Aber auch die Erkenntniß ist ursprünglich nur ein Mechanismus zur Objektivation des Willens, und fast in allen Menschen bleibt sie ihm fortwährend dienstbar. An eine empirische Willensfreiheit ohnedem ist, wie wir bereits wissen, nicht zu denken, und der Begriff einer Seele, dieser „transcendenten Hypostase", „ist den deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen" (II, 223). In Wahrheit ist der Intellekt lediglich eine Funktion des Gehirns.

Erinnern wir uns nun hier an das, was uns der Philosoph im ersten Theil seines Systems gelehrt hat, so kommen wir freilich zu einem höchst überraschenden Ergebniß. Dort konnte er uns nicht dringend genug einschärfen, in der ganzen objektiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt ermahnt er uns ebenso dringend, unsere Vorstellung für nichts anders zu halten, als für ein Erzeugniß unseres Gehirns; und hieran wird dadurch nichts geändert, daß dieses selbst weiterhin eine bestimmte Form der Objektivation

des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnten auch keine Vorstellungen entstehen. Unser Gehirn ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll; und daß das letztere dieß nicht nach seinem Ansich sei, sondern nur sofern es vorgestellt wird (II, 294), ist eine leere Ausflucht: denn gerade nur als Materie, also nur „sofern es vorgestellt wird," kann es das körperliche Organ sein, welches die Vorstellungen erzeugt. Hier liegt daher ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das geringste gethan hat.

Es erwarten uns aber noch weitere Ueberraschungen. Der Wille, haben wir gehört, ist das Wesen der Welt. Also wird auch der Mensch sich, sollte man meinen, nur durch reines und kräftiges Wollen, nur durch seine sittliche Thätigkeit, von der Erscheinung zum Wesen erheben. Und wirklich hatten ja Kant und Fichte diese Folgerung aus den Sätzen gezogen, in denen sich Schopenhauer an sie anschließt. Aber seinen Neigungen und Lebensgewohnheiten hätte die männliche Strenge und Kräftigkeit dieser Moral, seinem ästhetischen Bedürfniß hätte die Beschränkung auf die Moral nicht entsprochen. Und auch in seinem System liegt manches, was sie ihm verbietet. Nennt er auch das Ansich der Welt Wille, so kann er sich doch nicht verbergen, daß diese Bezeichnung nicht ganz passe. Der Wille selbst, bemerkt er (II, 221), sei nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich; aber doch bleibe dieses darin immer noch Erscheinung, ein vorgestelltes, mit der Erkenntnißform der Zeit behaftetes; das Ding an sich selbst, abgesehen davon, daß es sich als Wille darstellt, oder überhaupt erkannt wird, möge Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben, die für uns schlechterdings unerkennbar seien, und eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wenn dieses sich als Wille aufgehoben habe, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß in's leere Nichts übergegangen sei. Das heißt also: er hat das Ansich der Dinge zwar Wille genannt, aber er meint damit nur das, was zurückbleibt, wenn man von allem, wodurch der Wille zum Willen wird, absieht, nur das unbekannte, bestimmungslose Wesen, welches in Wahrheit Plotin's Urwesen oder Schelling's absoluter Identität viel näher steht, als jenem „jedem unmittelbar Bekannten", das sonst als Wille

bezeichnet wird. Liegt aber das Wesen der Welt hinter und über dem Willen, so wird es sich auch nur in einer über die Willenssphäre hinausgehenden Thätigkeit ergreifen lassen. Noch entscheidender war aber für Schopenhauer ohne Zweifel ein zweites Moment. Das Wollen ist ein Streben, zu wirken; es hat eine wesentliche Beziehung zu der Welt, in welcher der Wille verwirklicht werden soll. Aber diese ganze Welt ist ja nach Schopenhauer bloße Erscheinung, bloße Vorstellung; sie ist, wie er sie so oft nennt, nur der Schleier der täuschenden Maja; und diese Erscheinung kommt nur dadurch zu Stande, daß die zahllosen Individuen, in denen der Urwille sich objektivirt, in dem schonungslosesten Kampfe ihre Stelle im Ganzen erobern und behaupten, um nach kurzem flüchtigem Traumleben wieder zu verschwinden. Der Wille ist Streben, die Hemmung dieses Strebens ist Leiden, und nur unter fortwährender Hemmung und Reibung bringt sich der Wille in der Welt zur Erscheinung (II, 365). So ist die Welt zwar freilich der Schauplatz für die Erscheinung des Willens: aber sie ist auch der Ort alles Uebels, alles Leidens, aller Schlechtigkeit, aller Nichtigkeit, alles Jammers. Gerade für diese Seite der Wirklichkeit hat der Philosoph, der von Hause aus unzufrieden und hypochondrisch die Macht und Qual der Leidenschaften in sich selbst erfahren hatte, und der in seinen hochgespannten Hoffnungen auf Ruhm und Erfolg sich so grausam getäuscht sah, das schärfste Auge: das Elend des Lebens, die Schwäche, die Dummheit, die Gemeinheit, die Erbärmlichkeit der Menschen sind ein Thema, das er in immer neuen Wendungen, und oft recht geistreich, ausführt; und so unangenehm man in diesen Ausführungen von seinen Uebertreibungen, seinem Hochmuth, seiner Menschenverachtung berührt wird, so kann man doch ihren bitteren Ernst nicht verkennen. Das Wesen der erkenntnißlosen Natur, sagt er (I, 367), sei ein beständiges Streben ohne Ziel und Rast, die Basis alles menschlichen und thierischen Wollens sei Mangel und Bedürftigkeit; Schmerz und Langeweile seien die zwei letzten Bestandtheile des menschlichen Lebens, zwischen denen es wie ein Pendel hin- und herschwinge; der Optimismus sei daher (I, 385) nicht blos eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Auch von dem geschichtlichen Fortschritt unseres Geschlechts erwartet er keine Besserung, denn ein solcher findet seiner Ansicht nach nicht statt: wie der Charakter des Einzelnen im Lauf seines Lebens sich nicht ändere, sondern nur die Art seiner Erscheinung, so

bleibe auch die moralische Beschaffenheit der Menschheit immer die gleiche, wie sehr auch die Zustände der Gesellschaft sich ändern mögen. Bei dieser Lebensansicht ist nichts natürlicher als der Versuch, sich aus dem Elend des Daseins in eine ideale Welt zu retten, zu der freilich nach Schopenhauer nur einzelne Bevorzugte den Zugang zu finden wissen. Der Weg aber, welcher dahin führt, besteht im allgemeinen in einer höheren Art der Erkenntniß; ist diese frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich, so geht aus ihr die Kunst hervor, wirkt sie auf den Willen zurück, so tritt die Selbstaufhebung desselben, die Resignation ein, welche das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist (I, 181 f.).

Die Erkenntniß, haben wir gehört (S. 712), geht ursprünglich zugleich mit dem Organ, das sie producirt, als ein Mittel seiner Objektivation aus dem Willen hervor; sie bezieht sich daher zunächst nur auf die Erscheinung, ist dem Satz vom Grunde unterworfen und steht durchweg im Dienste des Willens. Von dieser Abhängigkeit kann sie sich nur dadurch befreien, daß sie sich von den Einzeldingen zu den Ideen, dem unveränderlichen, einheitlichen, raum- und zeitlosen Wesen der Dinge erhebt. Aber als Individuen haben wir keine Erkenntniß, die nicht dem Satz des Grundes unterworfen wäre. Jene Erhebung ist daher (I, 207 ff.) nur unter der Voraussetzung möglich, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, vermöge der es in seinem Erkennen nicht mehr Individuum ist, daß es sich vom Dienste des Willens losreißt, reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß wird, im angeschauten Gegenstand aufgeht. Dadurch erst tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor und der Wille erhält seine vollkommene Objektivation in der Idee. Ein solches Erkennen ist alle wahre Philosophie; derselben Art ist die künstlerische, ästhetische Betrachtung; denn ihren eigentlichen Gegenstand bildet die Idee, deren bloßer Repräsentant ihr das einzelne Ding ist; und nur aus dieser interesselosen, keinem Wollen und keinem Bedürfniß dienenden Erkenntniß entspringt (nach Kant; s. o. S. 373) das Wohlgefallen am Schönen. Bei der Philosophie, wie bei der Kunst, handelt es sich (I, 323) um eine Betrachtungsweise, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern nur nach dem Was der Welt fragt, welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde in's Auge faßt, sondern das in allen Relationen erscheinende, selbst aber

ihnen nicht unterworfene Wesen der Welt zum Gegenstand hat. In der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Contemplation besteht das Wesen des Genius; „Genialität ist nichts anderes als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person gehenden". In der Ausführung dieses Satzes sagt Schopenhauer viel wahres und aus wirklichem Verständniß großer Geister (wir werden in erster Reihe an sein Verhältniß zu Göthe erinnert) geschöpftes. Nur mischt sich auch hier alsbald jene Selbstbespiegelung ein, von der er nun einmal nicht lassen kann, und es wird deßhalb manches, was lediglich zu den Schwächen und Launen seiner eigenen Natur gehörte, in die Schilderung des Genius mit herübergenommen. Vor allem aber erinnert die schroffe Scheidung zwischen den Genialen und den Gemeinen, das hochmüthige Herabsehen auf die gewöhnlichen Menschen, „diese Fabrikwaare der Natur" (I, 220), an die unangenehmsten Züge der romantischen Schule, der sich unser Philosoph, wie durch seinen ganzen, zwischen subjektivem Idealismus und extremem Pantheismus widerspruchsvoll schwebenden Standpunkt, so auch durch seinen Genialitätsdünkel und seine dem Genie zugestandenen Freiheiten nahe verwandt zeigt.

Schopenhauer hat nun von hier aus die ganze Aesthetik in ihren Grundzügen skizzirt; und mag man im ganzen mit ihm einverstanden sein oder nicht, so wird man doch immer, neben manchem einseitigen Urtheil, bei dem geistreichen und gerade in ästhetischer Beziehung reich gebildeten Manne viele gute Gedanken und treffende Wahrnehmungen finden. In der Gesammheit der Künste sieht er die vollständige Erkenntniß der Stufen, welche die Objektivirung des Willens durchläuft. Ueber allen andern steht ihm aber die Musik; denn sie alle objektiviren den Willen nur mittelst der Ideen, welche bereits das Princip der Individuation enthalten; die Musik dagegen ist, wie er sagt, „Abbild des Willens selbst", und darum so viel mächtiger, als die anderen Künste: diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen (I, 304).

Der gewöhnlichen Weltansicht entspricht nun auf dem sittlichen Gebiete dasjenige Verhalten, welches unser Philosoph als Bejahung, der höheren das, welches er als Verneinung des Willens zum Leben bezeichnet. Sofern der Wille sich in der Erscheinungswelt objektivirt, ist er nichts anderes, als der Drang, diese Welt, das Leben, so wie es dasteht, hervorzubringen, er ist „Wille zum Leben." Eben diesen Willen bejaht

nun die große Mehrzahl der Menschen: ihr ganzes Streben geht dahin, sich als Individuum, in der Gegenwart, zu befriedigen und zu erhalten; ein Bestreben, dessen stärkster Ausdruck nach Schopenhauer der Geschlechtstrieb ist. Aus dem Willen zum Leben entspringt der natürliche Egoismus der Menschen, und aus diesem die Verletzung Anderer, das Unrecht; derselbe Egoismus treibt aber auch zur Verhinderung des Unrechts, zum Recht; eine durch Vertrag gegründete Anstalt zur Erhaltung des Rechts, d. h. zur Abwehr des Unrechts, ist der Staat (vgl. hiezu was S. 45 über Hobbes angeführt ist), das Hauptmittel, dessen der Staat sich hiefür bedient, ist die Abschreckung durch Strafe.

Aber diese ganze Welt der Erscheinung kann, wie schon oben (S. 714) bemerkt wurde, keine Befriedigung gewähren: ihr Schicksal ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Was bleibt also übrig, als sich gänzlich aus ihr zurückzuziehen, sich von der Täuschung, die uns in ihr festhält, zu befreien, den Willen zum Leben zu *verneinen*?

Diese Nothwendigkeit drängt sich dem Menschen, wie Schopenhauer ausführt, zunächst schon in jenem natürlichen Gefühl des Mitleids auf, welches die Wurzel aller Menschenliebe, aller Moralität ist: denn was uns darin zum Bewußtsein kommt, ist eben dieses, daß der Unterschied zwischen uns und Andern nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört, das Ansich unserer eigenen Erscheinung auch das der fremden ist (I, 440). Der Wille zum Leben überhaupt wird allerdings hiebei noch nicht aufgehoben; aber er wird so verallgemeinert, daß das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleichgesetzt wird; und die höchste Vollendung dieser Gesinnung macht den Einzelnen sogar fähig, für das Wohl vieler Andern sein eigenes Dasein zu opfern. Ist aber der Mensch erst so weit gekommen, in allen Wesen sich selbst zu erkennen, so wird er auch ihre endlosen Leiden als die seinigen fühlen; ebendamit aber wird es ihm unmöglich, dieses Leben zu bejahen und sich ihm immer fester zu verknüpfen: während ihm die Erkenntniß des Einzelnen immer neue *Motive* seines Willens lieferte, wird ihm die des Ganzeu zum *Quietiv* werden, er wird sich vom Leben und seinen Genüssen abwenden, zur freiwilligen Entsagung, zur Resignation, zur vollkommenen Gelassenheit und Willenlosigkeit gelangen. Schopenhauer schildert uns diesen Zustand als das Ideal alles philosophischen, religiösen und sittlichen Strebens, als die Erlösung von allen Leiden des endlichen Daseins, die vollendete Heiligkeit und Seligkeit. Er erkennt den Weg

zu dieser Verneinung des Willens schon in der Ascese; und es giebt kaum eine Verirrung orientalischer oder mittelalterlicher Selbstquälerei, die er nicht aus diesem Gesichtspunkte bewunderte. Er findet, daß der Wille erst in dieser Selbstverneinung wirklich frei werde: denn so lange er Wille zum Leben sei, werde er immer durch seine Motive mit unwiderstehlicher Gewalt bestimmt, und die reine Täuschung sei es, wenn wir ihm eine empirische Freiheit beilegen, so daß derselbe Wille unter denselben Umständen sich auch anders bestimmen könnte, als er in der Wirklichkeit thut, da die in der Erscheinung befangene Erkenntniß dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehe; wenn dagegen diese Erkenntnißweise von einer höheren verdrängt sei, werden die einzelnen Motive unwirksam, und müsse auch der Charakter im einzelnen immer den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen sei, so könne doch dieses Ganze, der Charakter selbst, durch die Veränderung der Erkenntniß völlig aufgehoben werden, und dieses grundlose Hervortreten der Freiheit des intelligibeln Charakters sei das, was man bald Gnadenwirkung, bald Wiedergeburt nenne. In dem Grundsatz der Verneinung des Willens zum Leben sieht Schopenhauer auch die eigentliche Bedeutung der christlichen Religion; nur daß dieser Grundsatz in ihr mit den entgegengesetzten jüdischen Anschauungen noch stark versetzt sei, und blos bei Mystikern und Asceten in voller Reinheit zum Vorschein komme. Die vollendetste Darstellung dieses Standpunktes ist aber ihm zufolge die Lehre der Weden und des Buddhismus von der Resorption iu das Brahm oder das Nirwana. Mit der Vereinigung des Willens ist auch seine ganze Erscheinung, Raum, Zeit und Materie, Vorstellung, Subjekt und Objekt in das Nichts aufgehoben, welches als das Nichts der Erscheinung das allein wahrhaft Seiende ist.

So schließt dieses System mit der Forderung eines Gemüthszustandes, den sein Urheber selbst nur als Ekstase, als etwas über alle Erkenntniß und Beschreibung hinausgehendes zu bezeichnen weiß. Dabei kann er allerdings das Geständniß nicht völlig unterdrücken, daß er selbst von dieser Verneinung des Willens zum Leben weit genug entfernt war[1]).

---

1) Es lautet wenigstens ganz wie eine indirekte Selbstvertheidigung, wenn er (II, 453) bemerkt: es sei nicht nöthig, daß der Philosoph ein Heiliger sei, und es sei eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen solle, als die er selbst besitze. Diese Selbstvertheidigung ist aber nicht sehr glücklich

Indessen würde seine Philosophie als solche von diesem Widerstreit zwischen seinem Verhalten und seinen Grundsätzen nicht berührt werden, hätte er nur in den letzteren selbst die Widersprüche zu vermeiden gewußt, die auch in diesem Theil seiner Lehre nicht weniger als in den früheren zu Tage liegen. Aber nicht allein die Schwierigkeiten seines Prädeterminismus zu beseitigen, hat er nicht den geringsten Versuch gemacht, sondern er scheint auch gar nicht bemerkt zu haben, wie wenig sich dieser Abschluß seines Systems mit dem sonstigen Inhalt desselben verträgt. Der Wille, war uns früher gesagt worden, sei das Ansich aller Dinge, die Welt nur die Objektivation dieses Willens. Und jetzt hören wir, nicht blos diese Welt, sondern auch der Wille, der sie hervorbringt, solle nicht sein, der Wille solle „sich selbst aufheben". Diese Forderung ist nun freilich nicht ohne Grund, wenn die Welt wirklich so durchaus nichtswürdig und schlecht ist, wie Schopenhauer sie schildert; denn diese Welt läßt sich von dem Willen nicht trennen, dessen Erscheinung sie ist, und der eben als Wille unmöglich nicht erscheinen, also nichts wollen kann; sie muß, wie unser Philosoph selbst sagt (I, 324), „den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten, und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt dasein." Aber mag jene Forderung auch nach dieser Seite consequent sein, so ist sie jedenfalls eine von denjenigen Consequenzen, die ihre eigenen Voraussetzungen zerstören. Nach Schopenhauer wäre der Wille, den er zum Wesen der Welt macht, nichts anderes, als der Widerspruch, fortwährend eine Welt zu erzeugen, die nicht ist und nicht sein darf, durch sein Produkt sich selbst zu widerlegen, die Nothwendigkeit seiner Selbstaufhebung zu beweisen; ebenso wäre aber auch der Wille, welcher sich selbst verneint, der Widerspruch, das sein zu wollen, was er nicht sein kann, eine ruhende Kraft, ein nichts wollender Wille. Ein System, das in so grobe und handgreifliche Widersprüche ausläuft, kann immerhin viele fruchtbare Gedanken, viele werthvolle Wahrnehmungen enthalten, — und daß es dem schopenhauer'schen daran nicht fehle, mögen wir bereitwillig zugeben — aber als Ganzes, als System, ist es im besten Fall eine geistreiche Paradoxie.

---

ausgefallen, denn sie enthält eine sophistische Verkehrung des Streitpunktes. Das hat noch nie jemand einem Moralisten zugemuthet, daß er keine Tugend empfehlen solle, die er nicht besitzt; wohl aber verlangt man von ihm, und mit Recht, daß er sich bemühe, die Tugend zu besitzen, die er empfiehlt.

VIII. Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart. Schluß.

Unsere Darstellung ist an dem Punkt angekommen, von dem an die Geschichte der Philosophie in die unmittelbare Gegenwart hereinreicht. Was diesseits dieses Punktes liegt, entzieht sich einer rein geschichtlichen Behandlung: theils weil es an sich selbst zu unfertig, zu sehr noch im Werden begriffen ist, theils weil es noch nicht die Zeit gehabt hat, sich in seiner Wirkung und Dauer ausreichend zu erproben. Der augenblickliche Erfolg oder Mißerfolg kann aber nicht entscheiden, und das eigene Urtheil des Geschichtschreibers über die Wahrheit und den inneren Werth eines wissenschaftlichen Standpunkts darf dem Ausspruch der Geschichte über seine historische Bedeutung nicht vorgreifen; mag sich diese endlich vielleicht auch bei einzelnen Erscheinungen schon klar genug herausgestellt haben, so liegt uns doch im ganzen noch kein abgeschlossener und nach allen Seiten in das Licht der geschichtlichen Betrachtung gerückter Verlauf vor. Ich begnüge mich daher hier mit einer übersichtlichen Andeutung des Ganges, welchen die Entwicklung unserer Wissenschaft seit Hegel's und Herbart's Tod genommen hat.

Als Hegel vom Schauplatz abtrat, war seine Schule bereits allen andern an Verbreitung und Ansehen entschieden überlegen, und während der nächsten 12—15 Jahre war der Einfluß seiner Philosophie noch fortwährend im Zunehmen; wozu neben der schriftstellerischen und akademischen Wirksamkeit seiner Schüler namentlich auch die Herausgabe seiner Vorlesungen viel beitrug. Auf einem großen Theil der deutschen und besonders der preussischen Universitäten hatte sie ihre Vertreter. So vor allem in Berlin an Gabler (1786—1853), Hegel's Nachfolger, an Henning (gst. 1866), dem Redakteur der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, welche seit ihrer Stiftung (1827), unter Hegel's eigener lebhafter Betheiligung, das Hauptorgan der Schule waren; an Michelet (geb. 1801), Werder (geb. 1806), den Aesthetikern Hotho (1802—1873) und Rötscher (1803—1871), den Theologen Marheineke (1780—1846; er hatte sich früher an Schelling, später an seinen Collegen Hegel angeschlossen), Vatke (geb. 1806) und Bruno Bauer (geb. 1809), dem Juristen Eduard Gans (1798—1839) u. A. In Halle an Hinrichs (1794—1861), Erdmann (geb. 1805), Schaller (1810—1868), Arnold Ruge (geb. 1802); in Königsberg an Rosen-

kranz (geb. 1808); in Kiel an Thaulow; in Erlangen an Ludwig Feuerbach (1804—1872); in Heidelberg an Daub (1765—1836), dem tiefsinnigen Theologen, welcher ähnlich, wie Marheineke, erst in reiferen Jahren von Schelling zu dem ihm befreundeten Hegel übergieng, dessen wissenschaftliche Wirksamkeit aber wegen der gnostischen Unklarheit und der abstrakten Schwerfälligkeit seiner Darstellung auf einen viel engeren Kreis beschränkt blieb, als man von seinem Geiste und seiner gediegenen spekulativen Kraft hätte erwarten mögen; in Tübingen einige Jahre an David Friedrich Strauß (geb. 27. Jan. 1808, gest. 8. Febr. 1874), längere Zeit an Friedr. Vischer (geb. 1807), dem geistvollen Aesthetiker, weiter, neben dem Verfasser dieser Schrift (geb. 1814), an Schwegler (1819—1857), dem Juristen Reinhold Köstlin (1813—1856), dem Theologen und Aesthetiker Karl Köstlin (geb. 1819). Auch der berühmte Stifter der „Tübinger Schule", Ferdinand Baur (1792—1860), ursprünglich ein Anhänger der schleiermacher'schen Theologie, war von der hegel'schen Philosophie und namentlich von Hegel's Religions- und Geschichtsphilosophie tief ergriffen worden und lehnte sich in seiner Geschichtsauffassung wie in seiner historischen Kritik an sie an. In Zürich hat A. E. Biedermann neuerdings noch (1869) die Dogmatik auf der Grundlage des hegel'schen Systems mit kritischer Freiheit bearbeitet; ebenso gehört Kuno Fischer (geb. 1824, seit 1857 Professor in Jena, seit 1872 in Heidelberg) zu denen, welche durch die Schule der hegel'schen Philosophie nicht blos hindurchgegangen, sondern ihr auch, bei aller Selbständigkeit der eigenen Forschung, im wesentlichen treu geblieben sind.

Von diesen Männern, denen sich noch manche andere beifügen ließen, hielten sich nun die älteren, die auch fast alle noch Hegel's persönliche Schüler gewesen waren, zunächst fast ohne Ausnahme an das Verfahren, dessen er selbst sich bedient, die Sätze, die er aufgestellt hatte; nur daß das, was bei ihm ein ursprüngliches gewesen war, und auch in der abstraktesten Begriffsform die zu Grunde liegenden Anschauungen noch hatte erkennen lassen, hier bei vielen zu einem Besitz aus zweiter Hand, einer unlebendigen und deßhalb weit mehr, als bei ihrem Meister, dem Mißbrauch ausgesetzten Formel geworden war. Es zeigt sich dieß namentlich an der Behandlung der religiösen und theologischen Fragen. Jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel selbst viel zu leichthin und viel zu unbedingt proklamirt hatte, war den meisten ein

willkommenes Schlagwort, hinter dem sich die Unklarheit des Denkens, der dogmatische oder romantische Widerwille gegen die Kritik, der Mangel an wissenschaftlichem Muth um so leichter verstecken konnte, je geringschätziger man von der Höhe der Spekulation auf die historische und historisch-kritische Theologie, auf die überwundenen Standpunkte des Rationalismus, des Supranaturalismus und des schleiermacher'schen Abhängigkeitsgefühls, auf alle die mühsamen Arbeiten und Reflexionen des bloßen „Verstandes" herabsah, der noch nicht gelernt hatte, „den Zweifel selbst wieder zu bezweifeln" und auf diesem Wege die alten Dogmen einfach wiederherzustellen, der beschränkt genug war, um die biblischen Schriften und die kirchlichen Bekenntnisse beim Wort zu nehmen, statt sie in die Ideen der neuesten Philosophie umzudeuten, und über Widersprüche zu stranchеln, statt in ihnen ein Merkmal höherer Wahrheit zu erkennen. Wenn man sieht, was selbst ein Daub und Marheineke in dieser Beziehung geleistet haben, so kann man sich nicht wundern, bei Denkern dritten und vierten Rangs, wie Rust („Philosophie und Christenthum" 1825), Conradi und Göschel (1781—1861), dessen erste Schrift freilich Hegel selbst noch höchlich belobt hatte, die unfruchtbarste, mit dem Schein und Anspruch spekulativer Dialektik über die Voraussetzungen des kirchlichen Dogma's nicht hinausführende Scholastik zu finden.

Wie wenig aber die hier vorausgesetzte Identität des hegel'schen Systems mit der christlichen Dogmatik in Wahrheit vorhanden war, zeigte sich schon in dem Angriff, den Friedrich Richter (1833) und noch etwas früher (1831) ein anonymes, damals kaum beachtetes Schriftchen von Ludwig Feuerbach auf den Glauben an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode machte; so einstimmig auch die Entrüstung war, mit der Richter von der hegel'schen Schule verläugnet wurde, welche sich durch ihn nicht wenig blosgestellt sah. Doch war dieß nur ein schwaches Vorspiel der Bewegung, welche seit 1835 durch Strauß' Kritik der evangelischen Geschichte und der christlichen Dogmatik hervorgerufen wurde. Diese Kritik war nach Form und Inhalt mit einer so überlegenen Meisterschaft durchgeführt, sie war eine so glänzende wissenschaftliche Leistung und schnitt in die herrschenden Meinungen so tief ein, daß das unglaubliche Aufsehen, das sie erregte, vollkommen gerechtfertigt erscheint. Zugleich stand sie aber so entschieden auf dem Boden der hegel'schen Philosophie, sie konnte die Consequenz

des Systems und selbst die eigenen Erklärungen seines Stifters mit solchem Nachdruck für sich geltend machen, daß sie nicht allein von den Draußenstehenden fast ohne Ausnahme als die ächte Tochter der hegel'schen Spekulation anerkannt wurde, sondern auch innerhalb der Schule nicht wenige, und von denen, welche sich jetzt erst an sie anschlossen, die meisten, in die von Strauß eröffnete Bahn einlenkten. Diese Wirkung trat vor allem in der engeren Heimath des kühnen schwäbischen Kritikers hervor, wo „Hegelianer" und Freund der straußischen Kritik längere Zeit für gleichbedeutend galten, und wo auch Strauß' Lehrer F. Baur, schon seit Jahren mit selbständigen Untersuchungen über die Anfänge der christlichen Kirche beschäftigt, nun erst die volle Freiheit für jene durchgreifende historisch-kritische Reconstruction ihrer ursprünglichen Gestalt und Geschichte erhielt, deren Bedeutung sich seitdem immer deutlicher herausgestellt hat. Weniger Anklang fand die straußische Kritik anfangs bei den norddeutschen Hegelianern, von denen nur wenige sich für sie aussprachen, die meisten ihr in den Hauptpunkten bald mit größerer bald mit geringerer Entschiedenheit, bald in erregterem, bald in ruhigerem Tone entgegentraten. Hatte man aber einmal an diesem Punkt angefangen, Hegel's Ergebnisse zu prüfen, solches, was bei ihm unklar und unentschieden geblieben war, zur Entscheidung zu bringen, in der Consequenz seines Systems über ihn selbst hinauszugehen, so konnte es nicht ausbleiben, daß dieses System auch in allgemeinerer Beziehung auf die Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens untersucht wurde. Wenn daher das Auftreten von Strauß zunächst auch nur für die theologische Partheistellung der hegel'schen Schule die Scheidung in eine rechte und eine linke Seite zur Folge hatte, so beschränkte sich doch seine Wirkung um so weniger auf dieses Gebiet, da bald auch noch von anderer Seite her in die Verhandlungen eingegriffen wurde, die er angeregt hatte. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von Strauß' „Leben Jesu", und gleichzeitig mit seinem zweiten kritischen Hauptwerk (der „Glaubenslehre"), stellte Ludwig Feuerbach, dessen antitheologische Schärfe nach seiner oben erwähnten Jugendschrift sich noch vielfach geäußert hatte, in seinem „Wesen des Christenthums" (1841) eine Ansicht über die Religion auf, welche zu der hegel'schen Religionsphilosophie und ihrem Wahlspruch, der Versöhnung von Glauben und Wissen, in grellem Gegensatz steht. Die Religion ist, wie er glaubt, ein Erzeugniß des selbstsüchtigen menschlichen Gemüths, das sein eigenes Wesen, in's

unendliche gesteigert und mit schrankenloser Macht ausgestattet, als Gottheit sich gegenüberstellt, um durch die Verehrung dieser Gottheit allen seinen Neigungen und Wünschen die Befriedigung zu verschaffen, welche die Wirklichkeit ihnen versagt. Sie ist daher nicht blos eine Täuschung, sondern auch eine grundverderbliche Täuschung; sie entfremdet den Menschen der wirklichen Welt und ihrer vernünftigen Betrachtung, der Wissenschaft und der Bildung, sie opfert die Liebe dem Glauben, die Menschen der Gottheit auf, sie saugt der Moral ihre besten Kräfte aus, zerstört die Wahrheitsliebe und den Rechtssinn, ist die unheilschwangere Quelle des Aberglaubens, des Fanatismus, der Verfolgung. Wer den Grundbestimmungen der hegel'schen Religionsphilosophie mit so schneidendem Widerspruch entgegentrat, der konnte nicht wohl in allem andern an einem System festhalten, mit dem diese Religionsphilosophie doch nicht blos zufällig verknüpft war; und so erklärte denn auch Feuerbach unumwunden, Hegel gehöre in das alte Testament der neuen Philosophie, der Begriff des Absoluten müsse aufgegeben, die Natur müsse wieder in ihre Rechte eingesetzt, Hegel's spekulative Methode mit einem gesunden Empirismus vertauscht werden. In der Folge kam er auf dem Wege, den er hiemit eingeschlagen hatte, zu immer radikaleren Ergebnissen, und schließlich zu dem Satze, daß nicht der Mensch als Vernunftwesen, sondern der leibliche Mensch das Maß aller Dinge sei, ja daß der Mensch eben nur sei, was er ißt; gab aber in demselben Grad auch, nach seiner eigenen Erklärung, nicht blos der hegel'schen Philosophie, sondern der Philosophie überhaupt als solcher den Abschied. Indessen verloren seine früher so geistsprühenden Arbeiten seit diesem Zeitpunkt mehr und mehr den Einfluß, dessen sie sich um den Anfang der vierziger Jahre erfreut hatten. Noch weniger konnte Bruno Bauer, der in rascher Wandlung vom Extrem der spekulativen Orthodoxie zum äußersten theologischen und politischen Radikalismus fortgieng, aber immer der gleiche, die Wirklichkeit nach abstrakten Kategorieen bald construirende bald meisternde Doctrinär blieb, und die mit ihm verbundene Schaar marktschreierischer Literaten für die philosophische Wissenschaft als solche eine Bedeutung gewinnen, während die Evangelienkritik allerdings seinen Arbeiten, trotz aller ihrer Einseitigkeit und Willkühr, manche Anregung zu danken hatte.

Das Hauptorgan dieses junghegel'schen Radikalismus waren die Hallischen (später: Deutschen) Jahrbücher, welche von Ruge und Ech-

termeyer (gest. 1842) geschickt und muthig geleitet, bei ihrer Gründung (1838) noch conservativ genug aufgetreten waren, bald aber so weit nach links geführt wurden, daß ihnen Strauß und seine Freunde als Zurückgebliebene erschienen, um schließlich 1843 einem Verbot der sächsischen Regierung zu erliegen. Ungleich gemäßigter hielten sich die tübinger Hegelianer und ihre Zeitschriften. Aber auch sie und ihre Gesinnungsgenossen konnten sich nicht verbergen, daß das hegel'sche System vielfacher Verbesserung fähig sei. Je umfassender dieses System in der Theologie, der Religionsphilosophie, der Aesthetik, der Rechtsphilosophie, der Geschichte der Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften und mit anderen Standpunkten in Berührung gebracht, je ernstlicher unter Voraussetzung desselben die Erklärung des Gegebenen versucht wurde, um so weniger konnte man sich der Ueberzeugung verschließen, daß es sich nicht blos um eine Ergänzung und Berichtigung seiner einzelnen Ergebnisse, sondern auch um eine Verbesserung seines ganzen Verfahrens handle; und von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt zu der weiteren Frage: ob denn die Principien des Systems selbst sichergestellt seien, ob nicht am Ende die Nothwendigkeit eines Neubaus auf anderer und festerer Basis vorliege. Der Versuch eines solchen wurde schon um den Anfang der vierziger Jahre von Reiff, zehn Jahre später und bis auf die neueste Zeit herab mit achtungswerther Ausdauer von K. Planck gemacht, welche beide zunächst aus der hegel'schen Schule hervorgegangen waren, und bei allem Widerspruch gegen Hegel das seit Fichte üblich gewordene aprioriſche Construiren doch im wesentlichen beibehielten. Indessen blieben beide sehr vereinzelt; ihrer Mehrzahl nach folgten diejenigen Mitglieder der hegel'schen Schule, welche eine Verbesserung des Systems für nöthig fanden, einer andern Richtung. Ueber den Umkreis der Schule wurden aber auch von ihnen die meisten thatsächlich hinausgeführt, und wenigstens einzelne haben auch die grundsätzliche Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Philosophie einer neuen Grundlegung bedürfe, und daß sie diese in erster Reihe von einer eingehenden Wiederaufnahme der Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellungen, die Bedingungen und die Methode des wissenschaftlichen Erkennens zu erwarten habe.

Wie nun bei der linken Seite der hegel'schen Schule die Kritik, die sich zuerst im Namen des hegel'schen Systems gegen das positive Dogma gerichtet hatte, sich immer mehr gegen dieses System selbst kehrte,

so kann es umgekehrt als ein Rückschlag gegen diese Kritik betrachtet werden, wenn sich aus der Schule eine Gruppe von Männern abzweigte, welche das System ihres Stifters, um seinen Consequenzen für das Dogma zu entgehen, im Sinn einer „positiven Philosophie" umbilden, und dadurch erst jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel mißlungen war, herbeiführen wollten. Die Anfänge dieser neuen Fraktion reichen bis über Hegel's Tod hinauf; entschiedener und selbständiger trat sie aber doch erst nach diesem Zeitpunkt, und namentlich seit den durch Richter und Strauß veranlaßten Verhandlungen hervor. Als ihre Stifter und Hauptwortführer sind Chr. Hermann Weisse in Leipzig (1801—1866) und J. H. Fichte (geb. 1797, Professor in Bonn, dann in Tübingen) zu betrachten; zwei fruchtbare philosophische Schriftsteller, von denen der erste sich nicht blos mit der spekulativen, sondern auch mit der positiven Theologie beschäftigt, die Aesthetik, unter frühzeitigem Widerspruch gegen Hegel, bearbeitet, und sich um die Evangelienkritik, bei manchen willkührlichen und verfehlten Annahmen, Verdienste erworben hat; während Fichte über Erkenntnißtheorie, Metaphysik, spekulative Theologie, Ethik, Anthropologie und Psychologie schrieb. Mit ihnen können Ulrici in Halle (geb. 1806), Chalybäus in Kiel (1796—1862), Carriere in München (geb. 1817), der würtembergische Prediger J. U. Wirth und andere zusammengestellt werden. Nicht als ob diese Männer eine Schule im strengen Sinn bildeten, oder in allen ihren Ansichten übereinstimmten; dieselben kamen vielmehr von verschiedenen Punkten aus zu ihrem Widerspruch gegen Hegel und richteten denselben gegen verschiedene Bestimmungen seines Systems; und sie riefen hiebei von ihren Vorgängern bald den einen bald den andern zu Hülfe: Fichte z. B. hielt sich mehr an seines Vaters, Weisse an Schelling's spätere Lehre, während Chalybäus zwischen Hegel und Herbart die richtige Mitte zu treffen suchte; auch bei Krause und Troxler, bei Baader und den älteren Mystikern, bei Plato und den Neuplatonikern suchte man Anknüpfungspunkte. Aber doch geht ein gemeinsamer Grundzug durch die Schriften der obengenannten und der ihnen verwandten Philosophen hindurch, sofern sie alle in erster Reihe von dem Bestreben geleitet sind, gewisse religiöse und ethische Ueberzeugungen zu retten, welche durch die hegel'sche Philosophie bedroht schienen. Es ist im allgemeinen die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit, für die sie eintreten; im besondern kommen drei Hauptfragen in Betracht: die

theologiſche, die anthropologiſche und bei einem Theil jener Männer auch die chriſtologiſche. In der Theologie ſoll die Perſönlichkeit Gottes gewahrt, dabei aber ſeiner Innerweltlichkeit, wie ſie Schelling und Hegel gelehrt hatten, nichts vergeben, Immanenz und Tranſcendenz, Theiſmus und Pantheiſmus ſollen verknüpft werden. Die Löſung dieſer Aufgabe zeigte ſich aber freilich um ſo ſchwieriger, je ernſter man es damit nahm; und durch dieſe Schwierigkeiten ließ ſich namentlich Weiſſe (mehr oder weniger aber alle, welche mit ihm die Perſönlichkeit Gottes mittelſt der Trinitätslehre zu conſtruiren verſuchten) zu ſehr ſeltſamen, an die ſpäteſte Form der ſchellingiſchen Spekulation anknüpfenden Vorſtellungen verleiten. In engem Zuſammenhang damit ſteht ſeine eigenthümliche Chriſtologie. Was endlich die Anthropologie betrifft, ſo handelte es ſich hier vor allem um die Unſterblichkeit, die aber Weiſſe und auch Fichte auf einen Theil der Menſchen beſchränken wollte. In Fichte's Metaphyſik ſpielen, wenigſtens in der ſpäteren Zeit, die „Urpoſitionen" eine große Rolle, welche der Sache nach an Böhme erinnern, ſofern ſie, wie ſeine Natur in Gott (oben S. 16), das Weſen der endlichen Dinge in ewiger Weiſe enthalten und den idealen Stoff bilden ſollen, aus dem Gott die Welt ſchuf.

Mit der hegel'ſchen Philoſophie, der Hauptgrundlage ſeiner eigenen, verbindet auch Braniß in Breslau (1792—1874) Ideen der ſchellingiſchen, aber der früheren, für die er beſonders durch Steffens gewonnen war; er zeigt ſich jedoch dabei als einen ſehr ſelbſtändigen Denker. Seine Metaphyſik, die ſchon 1834 erſchien, iſt großentheils ſpekulative Theologie; an den ſpäteren Verſuchen zur Fort- oder Rückbildung des hegel'ſchen Syſtems hat er ſich nicht betheiligt.

Um die gleiche Zeit mit Weiſſe und J. H. Fichte traten ferner in Wien Anton Günther (1783—1862) und Johann Heinr. Pabſt (1785—1838) gegen den hegel'ſchen und jeden ihm verwandten Pantheiſmus in die Schranken, während ſie doch gleichfalls auf eine ſpekulative Theologie ausgiengen; und ſo ſehr Günther's geſchmacklos humoriſtiſche Darſtellung vom Studium ſeiner Schriften hätte abſchrecken können, gewann er doch, hauptſächlich durch Pabſt, ziemlich viele Freunde. Aber die proteſtantiſche Wiſſenſchaft wußte mit dieſer ſcholaſtiſchen Spekulation wenig anzufangen, und andererſeits wurde in Rom die Behauptung, daß das Chriſtenthum vernunftgemäß ſei, und der Verſuch, dieß durch eine philoſophiſche Rechtfertigung und Begründung ſeiner

Lehren zu beweisen, allzu bedenklich befunden: Günther's Schriften kamen auf den Index, seine Schüler wurden, so weit sie sich nicht unterwarfen, aus ihren Lehrämtern verdrängt, und ihm selbst ein Widerruf abgenöthigt (1857).

Den eben besprochenen Philosophen können wir diejenigen anreihen, welche von Schelling in München und in der Regel zugleich von Baader in die Philosophie eingeführt worden waren und von diesem Standpunkt aus gegen Hegel Opposition machten, wie Hubert Beckers in München, Sengler (geb. 1799) in Freiburg, Leopold Schmid in Giessen, K. Ph. Fischer und der früh gestorbene E. A. v. Schaden in Erlangen, und die S. 594 genannten Schüler Franz Baader's. Indessen hat diese Richtung, wenn es ihr auch namentlich in der katholischen Kirche nicht an Anhängern fehlte, doch auf den Stand der heutigen Philosophie im ganzen keinen erheblichen Einfluß gehabt. Wenn andererseits Stahl (1802—1862) in seiner Rechtsphilosophie an Schelling anknüpft, ist dieser Zusammenhang doch ein sehr loser; er beschränkt sich in der Hauptsache, wie er selbst sagt, auf den Widerspruch gegen den „Rationalismus" eines Kant und Hegel, auf die Forderung eines „geschichtlichen" oder „positiven" Princips, und (können wir beifügen) auf die Bedeutung, welche hier der Persönlichkeit und namentlich der göttlichen Persönlichkeit und ihrem grundlosen Willen gegeben wird; überhaupt aber ist das philosophische, was Stahl seinen Schriften beigemischt hat, die schwächste Seite derselben und mehr nur eine äußerliche Verbrämung für die theologischen und politischen Tendenzen dieses talentvollen und gewandten Anwalts der Reaktion.

Von den übrigen philosophischen Schulen dieses Jahrhunderts erhielt sich die friesische (vgl. S. 463) zwar in beschränktem Umfang, aber im wesentlichen rein, bis heute. — In einer noch größeren, fast sektenartig zu nennenden Geschlossenheit und Solidarität wurde und wird Krause's Lehre von den Männern, welche sich ihm anschlossen, Ahrens (1808—1874), Röder, v. Leonhardi, Lindemann (gest. 1855) u. A. gepflegt. Doch sind es deren in Deutschland nicht viele; dagegen hat die krause'sche Philosophie bei den romanischen Völkern vielen Anklang gefunden, denen sie bald nach dem Tod ihres Stifters durch einige französisch geschriebene Werke von Ahrens bekannt wurde. Sie konnte sich bei ihnen um so leichter einbürgern, da diese Werke schon als französische dem Verständniß keine solche Schwierigkeiten

entgegenstellten, wie Krause's eigene Schriften; da ferner die außerdeutschen Leser wegen ihrer Unbekanntschaft mit der deutschen Philosophie Krause wohl manches, was er von andern entlehnt hatte, als sein ursprüngliches Eigenthum gutschrieben; da endlich Krause's sociale und humanitäre Ideen einen günstigen Boden bei ihnen fanden, und gerade die Rechtsphilosophie von Ahrens vorzugsweise zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt war. — Schleiermacher hat als Philosoph nicht in demselben Sinn, wie man dieß von ihm als Theologen sagen kann, eine Schule hinterlassen. Aber doch haben sich einzelne in ihrer Philosophie überwiegend an ihn angeschlossen, andere für die ihrige wenigstens sehr nachhaltige Anregungen von ihm erhalten. Das erste gilt von Heinrich Ritter (1791—1869), dem verdienten Geschichtschreiber der Philosophie, welcher aber auch der systematischen Wissenschaft, namentlich der Logik und Metaphysik, mehrere Werke gewidmet hat, und einigen andern; das zweite von Leop. George (1811—1873), der bei seinem Unternehmen, Schleiermacher mit Hegel in einem neuen (sorgsam enneadisch gegliederten) System zu vermitteln, mit jenem doch noch mehr Berührungspunkte zeigt, als mit diesem, und von Richard Rothe (1799—1867), dem trefflichen Theologen, welcher Schleiermacher nach Geist und Sinnesweise so nahe verwandt war, aber an kritischer Schärfe und Klarheit allerdings merklich hinter ihm zurückstand, und in Folge davon bei dem redlichsten Bestreben, der Wissenschaft gerecht zu werden und das Christenthum mit der Zeitbildung zu versöhnen, trotz der Fülle und Gediegenheit seiner Gedanken, der Tiefe seiner religiösen, der Feinheit und Reinheit seiner ethischen Anschauungen, zwischen dem Supranaturalismus der kirchlichen Dogmatik und den von ihm aufgenommenen schleiermacher'schen und hegel'schen Sätzen in ein solches Gedränge gerieth, daß er schließlich zu einer nicht selten an Origenes erinnernden Gnosis seine Zuflucht nahm. Wie nahe es überhaupt dem Theologen gelegt war, Hegel durch Schleiermacher zu ergänzen, zeigt das Beispiel der tübinger Schule, deren Mitglieder, Baur und Strauß voran, bei dem einen von diesen Männern so gut wie bei dem andern in die Lehre gegangen sind; und daß dieser Umstand nicht blos für ihre Theologie und Religionsphilosophie von Bedeutung war, sondern auf ihr ganzes Verfahren und ihre ganze Stellung zum hegel'schen System zurückwirken mußte, liegt am Tage.

Nächst Hegel hat während des letzten Menschenalters kein anderer deutscher Philosoph einen bedeutenderen Einfluß geübt, als Herbart. Nachdem dieser scharfsinnige und unabhängige Denker lange Zeit nur geringe Beachtung gefunden hatte, begann sich um die Zeit von Hegel's Tode die Aufmerksamkeit ihm allgemeiner zuzuwenden; und in demselben Maße, wie die hegel'sche Philosophie aus ihrer beherrschenden Stellung verdrängt wurde, gewann die seinige an Boden. Der Hauptsitz seiner Schule wurde Leipzig, wo Drobisch (geb. 1802), Hartenstein (geb. 1808), Strümpell (später in Dorpat, jetzt wieder in Leipzig), als ihre hervorragendsten Wortführer zu nennen sind. War die hegel'sche Philosophie eine Zeit lang in Preussen mit besonderer Gunst behandelt worden, so wurde es die herbart'sche in Oesterreich, besonders durch Exner's Einfluß; ihre bekanntesten Vertreter sind hier zur Zeit Zimmermann in Wien und Volkmann in Prag, von denen sich jener besonders in der Aesthetik, dieser in der Psychologie einen Namen gemacht hat. Weiter gehören zu der herbart'schen Schule: der Aesthetiker Griepenkerl, Schilling (gest. 1872), Nahlowsky, Thilo, Allihn und Flügel, die Herausgeber der „Zeitschrift für exacte Philosophie", und mehrere andere. Auch Lazarus' Psychologie steht im allgemeinen auf ihrem Boden. Daß es aber auch dieser Schule nicht gelingen konnte, die strenge Geschlossenheit zu bewahren, die sie anfangs behauptet hatte, zeigte sich schon frühe an einem ihrer ausgezeichnetsten Mitglieder, Theodor Waitz (1821—1864) in Marburg; denn schon in seiner Psychologie v. J. 1849 erhob dieser Philosoph nicht allein gegen die Anwendung der Mathematik auf die Psychologie einen wohlbegründeten Widerspruch, sondern er machte auch von der Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen keinen Gebrauch und behandelte die Psychologie überhaupt, wenn auch in ihren nächsten Voraussetzungen mit Herbart einverstanden, doch weiterhin so, wie sie auch ein solcher hätte behandeln können, der niemals mit Herbart die Realität der Veränderung und der Wechselwirkung von Leib und Seele bezweifelt hatte; Abweichungen von der ursprünglichen Richtung der herbart'schen Psychologie, worin ihm inzwischen auch andere gefolgt sind.

Je mehr nun so die metaphysische Grundlage der herbart'schen Psychologie bei Seite gestellt wurde, um so näher kam man in dieser Wissenschaft dem Verfahren, welches Beneke verlangt und befolgt hatte. Doch hat Beneke's eigenes psychologisches System bis auf den

heutigen Tag fast nur in pädagogischen Kreisen Anhänger gefunden; als der eifrigste derselben ist Dreßler zu nennen. Aber einen erheblichen Einfluß auf ihre Ansichten gestatteten ihm auch solche, die wir nicht eigentlich zu seinen Anhängern zählen können, wie Ueberweg (1826—1871), der um die Geschichte der Philosophie verdiente Schüler Trendelenburg's, und Fortlage in Jena (geb. 1806), der für seine Erneuerung und Umbildung der fichte'schen Wissenschaftslehre neben andern in erster Reihe Beneke's Psychologie zu Hülfe genommen hat.

Eine eigenthümliche Stellung nehmen Trendelenburg, Fechner und Lotze ein, sofern sie alle drei nie einer der älteren Schulen angehört, sondern von Anfang an die von mehreren derselben empfangenen Anregungen selbständig verarbeitet haben. Auch in ihrem wissenschaftlichen Standpunkt haben sie, neben erheblichen Abweichungen, eine gewisse Verwandtschaft. Adolf Trendelenburg (1802—1872) in Berlin zog neben seinen gründlichen gelehrten Arbeiten zuerst 1840 in den „Logischen Untersuchungen" durch seine scharfe und erfolgreiche Kritik der hegel'schen Logik und ihrer Methode die Aufmerksamkeit auf sich. Er seinerseits will an der Ausbildung der von Plato und Aristoteles begründeten organischen Weltanschauung arbeiten; und diese beruht seiner Ansicht nach auf dem Zweckbegriff, der Teleologie, die zu der mathematischen und der physikalischen Betrachtung als das höhere dritte hinzukommt. Die Zweckthätigkeit und die Bewegung sind die dem Denken und Sein gemeinsamen Thätigkeiten; weil sie in beiden identisch sind, ist eine Erkenntniß des Wirklichen möglich, und aus demselben Grund findet zwischen den Formen des Seins und den logischen Denkformen jene durchgängige Uebereinstimmung statt, welche Trendelenburg, ähnlich wie Schleiermacher, aber unter Widerspruch gegen Hegel, behauptet. Durch die theologisch-organische Weltansicht wird das Reale dem Idealen, das sich in ihm verwirklicht, untergeordnet, und statt der unhaltbaren Identität des Subjektiven und Objektiven eine Verbindung von Realismus und Idealismus gewonnen. Ihren Abschluß findet diese Weltansicht auch bei Trendelenburg in der Idee des Unbedingten, des Absoluten. Nur soll diese erst von der wissenschaftlichen Welterkenntniß aus gefunden und näher bestimmt werden, und wie weit wir hiebei mit unsern für das Bedingte geltenden Begriffen kommen, bleibt dahingestellt. Trendelenburg macht daher keinen Versuch einer spekulativen Theologie; dagegen hat er sich mit ethischen Fragen beschäftigt und in

Einer der einflußreichsten unter den Faktoren, von denen der Charakter und Zustand der Philosophie in jedem Zeitalter abhängt, liegt in ihrem Verhältniß zu den anderweitigen diese Zeit bewegenden Interessen, und namentlich in ihrem Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften. An der deutschen Philosophie zeigt sich dieß selbst in der Periode ihrer selbständigsten Entwicklung; ich erinnere nur an den Zusammenhang des kantischen Kriticismus mit dem theologischen Rationalismus und den politischen Bestrebungen der Aufklärungsperiode, an den Einfluß der deutschen Dichtung auf Schelling und Hegel, an die Bedeutung der Naturwissenschaften für Schelling, der Mathematik für Herbart, an die Spuren, welche Hegel's theologische, historische und politische Studien in seinem System zurückließen. Noch stärker mußte sich diese Verschlingung der Philosophie mit den anderen Wissenschaften der ersteren fühlbar machen, als sich die philosophische Produktivität im großen in der raschen Aufeinanderfolge umfassender Systeme für einige Zeit erschöpft hatte, die Zuversichtlichkeit der Spekulation nachließ, und die Forderung, den Werth ihrer Ergebnisse zu prüfen, sich mehr und mehr geltend machte. Einerseits war der Widerspruch der empirischen Wissenschaften gegen diese Ergebnisse das durchschlagendste von den Momenten, welche den Glauben an die philosophischen Systeme zuerst bei Andern und in der Folge auch bei ihren eigenen Anhängern erschütterten; andererseits wurde ebendadurch das Bestreben hervorgerufen, die philosophischen Sätze und Methoden, unter Benützung alles dessen, was die Erfahrungswissenschaft darbot, so umzubilden, daß jener Widerspruch verstummen müsse. Die Philosophie erfuhr diese Einwirkung zuerst überwiegend von der Geschichtswissenschaft und der Theologie; denn die Kritik der historischen und dogmatischen Theologie war es, welche seit Strauß' Auftreten zur Zersetzung der hegel'schen Schule den entscheidenden Anstoß gab. Noch viel durchgreifender zeigte sich aber seitdem der Einfluß der Naturwissenschaften. Der Aufschwung, welchen die Naturforschung in den letzten Jahrzehenden genommen, die massenhafte Bereicherung, die sie unserem Wissen gebracht, die glänzenden Entdeckungen, zu denen sie geführt hat, waren ganz geeignet, ihr in dem öffentlichen Interesse über alle anderen Wissenschaften, und namentlich über die Philosophie, das Uebergewicht zu verschaffen. Durch die Fruchtbarkeit ihres Verfahrens, die Sicherheit und Nutzbarkeit ihrer Ergebnisse stellte sie die Philosophie um so mehr in den Schatten, je weniger die meisten einen klaren Einblick in das Verhältniß beider

giebt es Gutes und Güter, und für ſie allein beſteht die Erſcheinung der Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen ſich der Gedanke des Weltganzen der Anſchauung der endlichen Geiſter verſtändlich macht. Von dieſem Standpunkt aus hat Lotze mit vielſeitigem Wiſſen und ſinnigem Denken und mit einer nicht ſelten an's Skeptiſche ſtreifenden Behutſamkeit, neben der Phyſiologie auch die Metaphyſik, die Logik, die Pſychologie, die Aeſthetik bearbeitet, und in ſeinem „Mikrokoſmus" das Ganze ſeiner Weltanſicht zu einem reichen und anziehenden Bilde zuſammengefaßt.

Später als die meiſten von ſeinen philoſophiſchen Zeitgenoſſen fand Schopenhauer einen Kreis von Anhängern, unter denen er keinen eifrigeren Apoſtel und keinen unbedingteren Bewunderer hatte, als den von der hegel'ſchen Schule zu ihm übergetretenen Frauenſtädt. Erſt nach ſeinem Tod hat ſich dieſer Kreis allmählich erweitert; doch ſcheint er auch jetzt noch weniger aus Philoſophen vom Fach als aus Liebhabern zu beſtehen, welche ſich das Syſtem ihres Meiſters nicht als wiſſenſchaftliches Ganzes in allen ſeinen Beſtimmungen angeeignet haben, ſondern ſich theils von ſeinen ſchriftſtelleriſchen Vorzügen, theils von ſeiner peſſimiſtiſchen und doch dem Selbſtgefühl derer, die ſich ihr hingeben, in ſo hohem Grade ſchmeichelnden Weltanſchauung angezogen finden. Unter denen, welche mit ernſterer Forſchung in ſeine Gedanken eingiengen, iſt ohne Zweifel der bedeutendſte der Berliner Eduard von Hartmann (geb. 1842). Seine „Philoſophie des Unbewußten" iſt allerdings mehr als eine bloße Wiederholung der ſchopenhauer'ſchen Lehre: ſie will zwiſchen ihr und der hegel'ſchen eine vermittelnde Stellung einnehmen, und hiefür auch die von Schelling in ſeiner poſitiven Philoſophie gegebenen Andeutungen benützen. Indeſſen beſteht ſein Unterſchied von Schopenhauer doch hauptſächlich nur darin, daß ſein Abſolutes, oder wie er es nennt: das Unbewußte, nicht blos unbewußter Wille, ſondern zugleich auch unbewußte Intelligenz ſein ſoll, und daß er eben hieraus die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung und die Stufenfolge der Weſen herleitet. Ihre Spitze erreicht dieſe auch bei ihm in der Entſtehung des Gehirns und des an dasſelbe geknüpften Bewußtſeins; die letzte Ar
bewußten Lebens ſieht aber auch er in jener Verneinung d
zum Leben, durch welche die Welt ſchließlich wieder von dem
Daſeins befreit wird, und nur eine untergeordnete Differenz
dieſe peſſimiſtiſche Lebensanſicht bei Hartmann immerhin wenige
hervortritt, als bei ſeinem Vorgänger.

Naturforscher, wie Du Bois Reymond, auf die „Grenzen des Naturerkennens“ aufmerksam gemacht, die Tragweite ihrer Behauptungen zu beschränken beginnen. Noch viel stärker tritt dieses kritische Element bei

ber des Materialismus, Albert Lange, hervor,
nächst zwar für die Erklärung der Natur und des
nbeschränktesten Spielraum gestattet, dann aber nach-
nert, daß die Materie sammt allem, was aus ihr
, bloße Erscheinung sei, und durch diese Erwägung
zu einer ideellen Ansicht der Dinge bahnt, welche
nden mit der Welt der Werthe vermitteln, welche
eigentliches Wissen gewähren, diesem vielmehr in
ng“ der Spekulation kaum näher kommen soll, als
htung der Poesie und des religiösen Glaubens.
icht blos der Materialismus, der in seiner Art um
und Ergänzung durch philosophische Untersuchungen
t dieses Bedürfniß scheint überhaupt auf Seiten der
wieder in höherem Maße, als noch vor wenigen
zu werden. Gerade derjenige unter den deutschen
cher mehr als jeder andere einen auf das Große und
Blick mit der vielseitigsten und gründlichsten Bearbei-
n verbindet, H. Helmholtz, verdankt seine hervor-
icht zum geringsten Theile dem philosophischen Geiste
nd so ist er ja auch wirklich von der Physiologie
heoretischen Untersuchungen und Ergebnissen gekommen,
nit Kant vielfach berührt und für die Fortbildung
sorie einen höchst werthvollen Beitrag geliefert hat.
ich aber auch die Philosophie der Einsicht nicht ver-
nrch die großartige Entwicklung der Naturwissenschaf-
gestellt sind, deren Lösung, neue Hülfsmittel geboten,
ur durch eine Ergänzung und eine theilweise Aender-
n Verfahrens möglich ist. Wenn schon ein Leibniz
er Kraft ein allgemeines Naturgesetz erkannte, so hat
chanische Wärmetheorie möglich gemacht, dieses Gesetz,
taphysik und die Psychologie ebenso wichtig ist, wie
auer zu formuliren, wissenschaftlich sicherzustellen und
en. Wenn die Philosophie darauf ausgeht, die Ge-
einungen in dem Begriff des Weltganzen, die Ge-

ſammtheit der Urſachen in dem einer letzten Urſache zu verknüpfen, ſo haben die Thatſachen, welche für dieſe Unterſuchung in Betracht kommen, durch die Spectralanalyſe eine ſehr weſentliche Bereicherung erfahren. Die Darwin'ſche Abſtammungstheorie eröffnet die Ausſicht, alle Formen des organiſchen Lebens, von den niedrigſten bis zu den höchſten, als das Erzeugniß einer ſtetig fortſchreitenden Entwicklung zu begreifen; ſtellt aber eben damit nur um ſo dringender die Frage nach der erſten Entſtehung des Lebens und des Bewußtſeins. In ähnlicher Weiſe haben die eingreifenden neueren Forſchungen über die Sinneswerkzeuge und das Gehirn eine mechaniſche Erklärung der körperlichen Vorgänge in Ausſicht genommen, an welche das Seelenleben geknüpft iſt; und
einestheils dem Materialiſmus eine ihm höchſt willkom
zugeführt und eine erneuerte Prüfung der pſychologiſch
ſiſchen Grundlagen des bisherigen Spiritualiſmus nöth
derntheils iſt aber die ſchon von Kant behauptete Subj
den meiſten für unantaſtbar gehaltenen Vorſtellungen
und die Außenwelt von einer neuen Seite in's Licht g
ebendamit die allgemeinſte Vorausſetzung des Material
erſchüttert worden. Nehmen wir dazu die Strenge des
fahrens und der mathematiſchen Berechnung, welche die
ſich zur Pflicht macht, während die nachkantiſche Sp
Mehrzahl ihrer Vertreter von derſelben ſo weit abge
wird ſich die Wirkung erklären, welche die naturwiſſenſch
unſerer Zeit auf die Auffaſſung und Beurtheilung der
üben mußte. Ihre Bedeutung wird auch von philoſoph
verkannt, und es iſt in den letzten 25 Jahren auf dem
chologie und Metaphyſik kaum ein Werk von einiger
ſchienen, das ſich nicht bemüht hätte, ſich mit ihr auseinander
ihre Ergebniſſe zur Berichtigung oder Ergänzung ſeiner
den. Einen merkwürdigen Beleg hiefür bietet das letzte We
welches ſo außerordentliches Aufſehen gemacht und ſei
heftige Angriffe von allen Seiten zugezogen hat: „der a
Glaube“ (1872). Denn das eigenthümlichſte in dieſem
bindung, in welche die Naturwiſſenſchaft hier mit den
wird, zu denen ſein Verfaſſer urſprünglich von anderer
men war. Wenn Strauß in den zwei erſten Abſchnitt
die Einwendungen, die er ſeit einem Menſchenalter nich

lichen Dogmatik, sondern auch der sog. natürlichen Theologie entgegengehalten hatte, in der durchsichtigsten Zusammenfassung wiederholt und verschärft, wenn er hier zu der unumwundenen Erklärung fortgeht, daß das Christenthum für den Standpunkt der heutigen Bildung antiquirt sei, die Religion sich auf das Gefühl für das Universum und für die Vernünftigkeit des Weltlaufs zurückführe, so ergänzt er in den zwei folgenden dieses negative Ergebniß durch eine positive Darstellung der Welt- und Lebensansicht, welche dem Standpunkt des heutigen Wissens und Denkens entspreche. Hiebei geht er nun durchweg darauf aus, alle Erscheinungen als das Erzeugniß natürlicher Ursachen zu begreifen, alle menschlichen Thätigkeiten auf ihre natürlichen Beweggründe zurückzuführen; und in der ersteren Beziehung ruft er vor allem zwei naturwissenschaftliche Theorieen zu Hülfe: Kant's und Laplace's Annahmen über die Entstehung unseres Sonnensystems, und Darwin's Lehre von der allmählichen Entwicklung der höheren und zusammengesetzteren Organismen aus einfachsten Grundformen. Je mehr er aber dadurch dem Materialismus nahetritt, um so dringender wird auch die Frage nach der Berechtigung dieses Standpunkts und nach seiner Vereinbarkeit mit dem Idealismus, dem Strauß in der Ethik nach wie vor huldigt, so wenig er auch an vielen Punkten mit seiner bisherigen, auf die christliche Sittenlehre gegründeten Fassung einverstanden ist. Strauß hat diese Frage in der Schrift, welche er selbst als ein Bekenntniß, nicht als eine Metaphysik, bezeichnete, nicht eingehender untersucht; er hat nur wenige Winke darüber gegeben, wie sich die mechanische Naturerklärung, die er verlangt, mit der Vernünftigkeit der Welteinrichtung und des Weltlaufs, die er in vollem Maß anerkennt, wissenschaftlich vermitteln läßt. Aber er hat durch die Fragen, die er aufwirft, durch die Kritik, der er den „alten Glauben" unterzieht, durch die Lösungsversuche, die er andeutet, der systematischen Wissenschaft Aufgaben von der höchsten Bedeutung bezeichnet, deren gründlicher Untersuchung sie sich nicht länger wird entziehen dürfen.

Gerade hierin spiegelt sich aber der gegenwärtige Zustand der Philosophie ab. Diese Wissenschaft ist unverkennbar in dem Suchen eines Neuen begriffen, aber sie hat es noch nicht gefunden; die Gegenwart zeigt vielmehr noch ein solches Auseinandergehen der wissenschaftlichen Ansichten und so viele unsicher tastende Versuche, daß sich auf Grund der geschichtlichen Betrachtung nicht bestimmen läßt, wie bald und in welcher Weise es wieder zu einem System kommen wird, das einen kleineren oder größeren Zeitabschnitt beherrscht. Aber wenigstens im allgemeinen dürfte sich die Richtung, welche die Philosophie in der nächsten Zeit einschlagen wird, aus ihrem bisherigen Gange erschließen lassen.

Die deutſche Philoſophie war von Leibniz bis auf Hegel, im ganzen genommen, Idealiſmus, und wie tief dieſer Zug in ihrer innerſten Eigenthümlichkeit begründet war, ſieht man am beſten daraus, daß auch ſolche Philoſophen, die ſich dem Idealiſmus zu entziehen ſuchten, wie Jacobi und Herbart, unwillkührlich in denſelben zurückf ſprach auch unverkennbar ſowohl dem Charakter als den Zu Volkes. Denn in der deutſchen Art lag es von jeher, innen als nach außen zu wenden, ſich in die Betrachtun Geiſtes und Gemüthes zu vertiefen, und dem eigenen In Geſichtspunkte zu entnehmen, unter welche die Außenwelt und es iſt deßhalb nicht zufällig, wenn uns ſchon die ält keine Erſcheinung zeigt, die ſo ſpecifiſch deutſch wäre, eines Eckhart und Böhme. Dieſe Neigung des deutſchen ſich zurückzuziehen und auf ſich zu beſchränken, konnte dur lung unſeres Volkes ſeit dem 15. und 16. Jahrhunder werden. Alles, was ſein Intereſſe tiefer in Anſpruch na ihm großes gelang, liegt auf dem Gebiete des geiſtigen L formation und der Humaniſmus uud die Blüthe der deu im 18. Jahrhundert; während es gleichzeitig in allem, w Intereſſen betraf, in ſeiner nationalen Macht und ſeinen richtungen, in ſeiner politiſchen Bildung, ſeiner wirthſchaf werblichen Entwicklung hinter ſeinen Nachbarn und Neben blieb. Ja, ſeine geiſtigen Triumphe ſelbſt dienten dazu, für die äußere Wirklichkeit abzuſtumpfen. Die Reforma der nachhaltigſten religiöſen Erregung und Vertiefung; al Reformation unterſcheidet ſich auch von der ſchweizeriſch-fr von der engliſchen, in erſter Reihe dadurch, daß ihr jed nach außen wirkenden Thatkraft abgeht, daß ſie ſich nur m Herzen und Glauben beſchäftigt, den Erfolg dagegen in der Ergebung Gott anheimſtellt. Das Studium des kl thums diente den Deutſchen nicht lange als ein Mittel, Sinn und die nationale Geſinnung zu pflegen, ſondern es nur zu bald ein Anlaß, über der bewundernden Betracht gangenen Welt beides hintanzuſetzen. Die deutſche Aufklär wenig von den politiſchen Trieben der franzöſiſchen in ſich, in unſerer Dichtung die herrlichſten Blüthen einer ſchönen ſich entfalteten, wurden über der koſmopolitiſchen Begeiſte Ganze, über der künſtleriſchen Anſchauung der Ideale, di dürfniſſe der Gegenwart und der eigenen Heimath faſt verg wir uns wundern, wenn ein ſolches Volk bei ſolcher Ent

in seiner Philosophie dem idealistischen Zug seiner Natur folgte? wenn ein Leibniz die letzten Gründe der Welt in den geistigen Wesen suchte, deren Begriff er aus dem menschlichen Selbstbewußtsein geschöpft hatte? wenn ein Kant und vollständiger ein Fichte die ganze äußere Welt zu einer bloßen Abspiegelung der inneren machte? ein Schelling und Hegel den Geist als den Schöpfer der Natur, die Natur als die Hülle und das Organ des stufenweise zu sich selbst kommenden Geistes zu begreifen suchten? Die Tendenz ist immer dieselbe: die Außenwelt wird bald unmittelbar aus der inneren hergeleitet, bald wenigstens nach der Analogie dessen erklärt, was unser eigenes Bewußtsein uns zeigt, der Geist ist das erste und letzte, die Natur ist nichts anderes als die Erscheinung des Geistes.

In Hegel's aprioriſcher Construction des Universums hat dieser Idealismus seine systematische Vollendung gefeiert. Die Stockung der philosophischen Produktivität, welche nach Hegel's Tod eintrat, die allmähliche Zersetzung der größeren Schulen, die Zerfahrenheit und Unsicherheit, welche sich der philosophischen Bestrebungen bemächtigte, ließ erkennen, daß ein Wendepunkt eingetreten sei, daß sich das Bedürfniß einer veränderten Richtung des Denkens geltend mache; und wenn mit dem Zurücktreten der philosophischen Thätigkeit die vielseitigste und fruchtbarste Arbeit auf dem Gebiet der Erfahrungswissenschaften und vor allem auf dem der Naturwissenschaft Hand in Hand gieng, so war damit deutlich angezeigt, daß die neue Philosophie mit diesen Wissenschaften in ein engeres Verhältniß treten müsse, als die bisherige, daß sie ihre Ergebnisse und ihr Verfahren für sich verwenden, ihren bisherigen, allzu ausschließlichen Idealismus durch einen gesunden Realismus ergänzen müsse. War doch auch das ganze Leben unseres Volks seit dem zweiten Drittheil des Jahrhunderts in eine neue Phase eingetreten, in welcher die politische und wirthschaftliche Arbeit einen unerwarteten Umfang annahm, neuen Aufgaben gegenübertrat und Erfolge erreichte, die man früher kaum zu träumen gewagt hätte. Aber wie auf diesem Gebiete alles darauf ankommt, daß Deutschland über den äußeren Erfolgen ihrer geistigen und sittlichen Bedingungen, über den neuen Aufgaben seiner bisherigen Ideale nicht vergesse, so wird die Zukunft der deutschen Philosophie in erster Stelle davon abhängen, in welchem Grade es ihr gelingt, sich das Auge für die thatsächliche Beschaffenheit und den tiefer liegenden Zusammenhang der Dinge, für die subjektiven und die objektiven Elemente der Vorstellungen, für die natürlichen Ursachen und die idealen Gründe der Erscheinungen gleich offen zu erhalten.

Namenregiſter.

(Wo auf größere Abſchnitte verwieſen iſt, giebt das Inhaltsverzeichniß da

Seite

Abbt . . . . 268.
Abel . . . . 421.
Abicht . . . . 416.
Agricola . . 19. 21.
Agrippa v. Nettesheim . . . 12. 21.
Ahrens . . . . 728.
Albert d. Gr. . . 2.
Allihn . . . . 730.
Ammon . . . 419.
Ancillon . . . 454.
Andreä, Tob. . 62.
Apelt . . . . 463.
Ariſtoteles 30 f. 81 f. 116.
Arnauld . . . 135.

Baader 589 ff. 527. 553. 594 f.
Baco, Franz 42 f. 54. 60. 64. 81 f.
Bahrdt . . . . 253.
Bardili . . . . 468.
Baſedow . . 271 f.
Bauer, Br. 720. 724.
Baumeiſter . . 329.
Baumgarten, Alex. 233 ff. 241. 118.
Baumgarten, S. J. 241.
Baur . 721. 723. 729.
Bayle . 57. 135. 152.
Beattie . . . . 319.
Beccaria . . . 394.
Beck, J. S. 477 ff. 416.
Beckers . . . . 728.
Bendavid . . . 416.
Beneke 696—702. 730.
Berger . . . . 579.
Berkeley 249. 315 f. 410.
Biedermann, A. E. 721.
Biel, Gabr. . . 3.
Bieſter . . . . 268.
Bilfinger 231 f. 173. 241.
Boccaccio . . . 4.
Böhme, J. 12—19. 84. 553.
Böhmer, Caroline 520.
Boineburg . . 70.
Bolzano . . . 417.
Bonnet 250. 264. 322.
Bornträger . . 421.
Bouterwek . 454 f.
Braniß . . . . 727.
Braſtberger . . 421.
Brockes . . . 252.
Brucker . . . 224.
Bruno, Giord. 5. 6. 12. 38. 642.
Buddeus . 224 f. 280.
Büchner . . . 785.
Buhle . . . . 416.
Bunſen . . . 521.

Cäſalpinus . . 40.
Calixtus . . . 35.
Calker . . . . 463.
Camerarius . . 34.
Campanella . . 5. 6.
Canz . . . . 241.
Carpov
Carriere
Carteſius
Chalybäus
Charlotte,
Charron
Chyträus
Clarke .
Clauberg
Claudius
Collier .
Condillac
Conradi
Conring
Copernicus
Cramer
v. Creuz
de Crouſa
Cruſius .
Cudworth
Cuſa, Nik 19 f.
Czolbe .

Dante .
Darjes .
Daub .
Demokrit
Derham
Descartes 82 f. 86. 117. 1
de Wette
Diderot

Seite

eopagita 6.
. . 35.
. . 731.
. . 730.
mond 736.

2. 268. 420.

. . 724.
6 — 9. 14.
268. 516.
. . 46.
. . 19.
. . 720.
. . 6.
. . 241.
Kurfürst 71.
580. 527.
. . 730.

. . 40.
. . 732.
. 415. 421.
nſelm 417.
udwig 721.
f.
480—512.
352. 442.
. 564. 568.
630. 673.
706 f.
. 726 f.
. . 45.
h. . 728.
) . 721.
. . 421.
. . 12.
. . 730.
. . 519.
. . 731.
. . 733.
. . 40.
helm I. 173.
r. 173. 221.
456—462.
. . 4.

. . 720.
. . 6.
. . 720.

Seite

Garve . . 268. 415.
Gaſſendi . . 45. 82.
Gentilis, Alb. . 36.
Georg I. v. Engl. 71.
George . . . . 729.
Gerhard de Groot 9.
Geſenius . . . 420.
Geulincx . . . 49 f.
Glanvill . . . 57.
Gliſſon . . . . 59.
Goclenius . . 40.
Göſchel . . . 722.
Göthe 269. 520. 562. 568. 647. 716.
Gottſched . . . 237.
Griepenkerl . . 730.
Gros . . . . 417.
Grotius . . . 54 f.
Günther . . . 727.
Gundling . 225. 228.

Haller, Ludw. v. 574.
Hamann . . 423 ff.
Hamberger . . 594.
Hardenberg . 563 ff.
Hartenſtein . . 730.
Hartmann . . 733.
Haſe . . . . 463.
Havenreuter . . 34.
Hegel 623 — 672. 327. 572. 579. 675. 720. 734.
Helmholtz . . . 736.
v. Helmont, Fr. Merc. 12. 59. 84.
v. Helmont, J. B. 12.
Helvetius . . . 321.
Hemming . . . 36.
Henning . . . 720.
Herbart 672—696. 327. 697. 703. 730. 734.
Herbert v. Cherbury 55 f. 60.
Herder . . . 427 ff.
Hermes . . . 463.
Herz, Marcus . 415.
Heydenreich . . 416.
Hinrichs . . . 720.
Hirnhaym . . 63.

Seite

Hobbes . . 43 ff. 60.
Hoffbauer . . . 416.
Hoffmann, Dan. . 40.
Hoffmann, Fr. . 594.
Holbach . . . 323.
Hornejus . . . 35.
Hotho . . 720. 665.
Huet . . . . . 56.
Hufeland . . 416 f.
Hugo v. St. Victor 2.
Humboldt, W. . 516 f.
Hume 249. 316 f. 320. 337. 409. 425.
Hutcheſon . . . 320.
Huygens . . . . 70.

Irving . . . . 260.
Jacobi 436 — 454. 282. 298 f. 326. 423. 424. 519. 563. 627. 636.
Jäſche . . . . 416.
Jakob . . 416. 420.
Jeruſalem . . . 270.
Johann Friedrich v. Braunſchweig 70 f.
Jungius . 63 ff. 20.

Kant 328—415. 178. 222. 269. 314. 319. 326. 427. 428. 430 f. 442 f. 450. 456 f. 465. 469 f. 486. 519. 557. 609 f. 627. 636. 673. 674. 703 f. 705 f. 715. 734.
Kempen ſ. Thomas
Kepler . . . . 20.
Kielmeyer . . . 526.
Kieſewetter . . 416.
Klein . . . . 580.
Kleuker . . . . 421.
Knutzen . . . . 328.
Köppen . . . . 454.
Köſtlin, K. . . . 721.
Köſtlin, Reinhold 721.
Kortholt . . . 60.
Kraus . . . . 416.
Krauſe 594 — 606. 728.
Krug . . 416. 420.

Lambert . . 238 f.
Lamettrie . 249. 321.

	Seite
Lange, Alb.	736.
Laplace	331.
Lavater	273.
Lazarus	730.
Leibniz 69 — 158. 60. 172. 174. 201 ff. 220 f. 281. 330.	
Leonhardi	728.
Lessing 284 — 314. 142. 246. 282. 407. 434. 438.	
Leuwenhoek	107.
Lindemann	728.
Lipstorp	61.
Locke 315 f. 111. 249. 340. 388.	
Lotze	732.
Lullus, Raymund	78.
Luther	23 ff. 9.
Lutterbeck	594.
Maaß	421.
Maimon	472 ff.
Malebranche 50. 83. 95.	
Marheineke 720. 722.	
Marsilius v. Inghen 2.	
Martini, Cornel.	35.
Martini, Jak.	34.
Meier, G. F. 237. 241. 254.	
Meiners 266 f. 421.	
Melanchthon 26—34. 19.	
Mellin	416.
Mendelssohn 272 — 284. 254. 286. 289. 298. 359. 397. 421. 427.	
Michelet	720.
Mirbt	463.
Moleschott	735.
Montaigne	56.
Montesquieu 388. 391.	
More	59.
Müller, Adam	574.
Mutschelle	416.
Nahlowsky	730.
Neeb	455.
Neumann	175.
Newton	72. 101.
Nicolai	268 f. 421.
Niethammer	519.
Novalis s. Hardenberg.	
Oken	584 f.
Oldendorp	36.
Pabst	727.
Paracelsus 9—12. 13. 84.	
Pascal	58.
Paulus	420.
Peter d. Gr.	71.
Petermann	61.
Petrarca	4.
Peurbach	19.
Piccart	35.
Piccolomini	40.
Pico v. Mirandula	10.
Planck	725.
Platner	258 f.
Plato	81. 522.
Plotin	81.
Ploucquet	238.
Pölitz	418.
Pörschke	416.
Poiret	58.
Pufendorf 65 f.	122.
Ramus	38 f. 6.
Regiomontanus	19.
Rehberg	417.
Reid	250. 318.
Reiff	725.
Reimarus, H. S. 243 ff. 252.	
Reimarus, J.A.	421.
Reinbeck	241.
Reinhard	421.
Reinhold 464 ff. 416. 458. 470. 484. 519.	
Reuchlin	19. 21.
Reusch	241.
Rhegen	61.
Ribov	241.
Richter	722.
Ritter	729.
Röder	728.
Röhr	420.
Roëll	62.
Rötscher	720.
Rosenkranz	720.
Rothe	729.
Rotteck	418.
Rousseau 250. 324. 388.	
Rüdiger	225 f.
Ruge	720. 724.
Ruhnken	328.
Rust	722.
Ruysbroek	9.
Sabinus	34.
Sack	254. 270.
Salat	454.
Sanchez	56.
Schad	519.
Schaden	728.
Schaller	720.
Schegk	34 f. 40.
Scheibel	34.
Schelling 519 — 562. 327. 507. 575. 580. 624 f. 627 f. 734.	
Scherb	35.
Schiller 512 ff. 269. 418. 520.	
Schilling	730.
Schlegel, A. W.	520.
Schlegel, Friedr. 567 ff.	
Schleiden	463.
Schleiermacher 606 — 623. 138. 142. 567. 575. 583. 729.	
Schlosser, Christoph 418.	
Schmalz	417.
Schmid. Ehrh. 416. 420.	
Schmid, J. W.	420.
Schmid Leop.	728.
Schmidt, Lor.	241.
Schönborn Phil. v.	70.
Schopenhauer 702 — 719. 733.	
Schubert, der Wolffianer 241.	
Schubert, G. H.	582.
Schütz	416.
Schultz, Prof. in Königsb. 328.	
Schulz, Dav.	420.

	Seite
Stryk	165.
Sturm, Joh. 34.	39.
Sturm, J. Chriſtoph	63.
Süskind . . .	419.
Sulzer . . .	254 ff.
Suſo	9.
Swedenborg . .	338.
Tauler	9.
Taurellus . .	40 f.
Teleſius	5.
Teller	270.
Temnemann . .	416.
Tetens 262 f.	455.
T	721.
T	730.
T v. Aquino	2.
T v. Kempen	9.
T v. Straßburg	2.
T s, Chriſtian 162	. 174. 223. 249.
Thomaſius, Jakob 34 f.	69.
Thümmig . 231.	241.
Tiedemann 261.	421.
Tiefstrunk . 416.	419.
Töllner	242.
Trendelenburg. .	731.
Trogler . . .	587 f.
Tſchirnhauſen 158—	162.
Ueberweg . . .	731.
Ulrich	421.
Ulrici	726.
Valla	21.
Vanini	6.
Vatke	720.
Le Vayer . . .	56.
Vermigli, P. M.	34.
Viſcher	721.
Vogt	735.
Volkmann . . .	730.
Voltaire . . .	321.
Wagner, Gabr. .	61.
Wagner Joh. Jak.	585. ff.
Waitz	730.
Wegſcheider . .	420.
Weigel, Erh. . .	70.
Weigel, Val. . .	12.
Weiller	454.
Weishaupt . .	421.
Weiß	463.
Weiſſe . . . 726	f.
Werder	720.
Weſſel	19.
Wieland . . 268	f.
Winkler, Bened. .	36.
Wirth	726.
Wizemann . . .	454.
Wolff 172—223.	286. 377.
Wollaſton . . .	319.
Zacharia . . .	417.
Zanchi	34.
Zeidler	35.
Zeller	721.
Zimmermann, J. G.	268.
Zimmermann, R.	730.
Zwingli	25.

8909464108l

b89094641081a